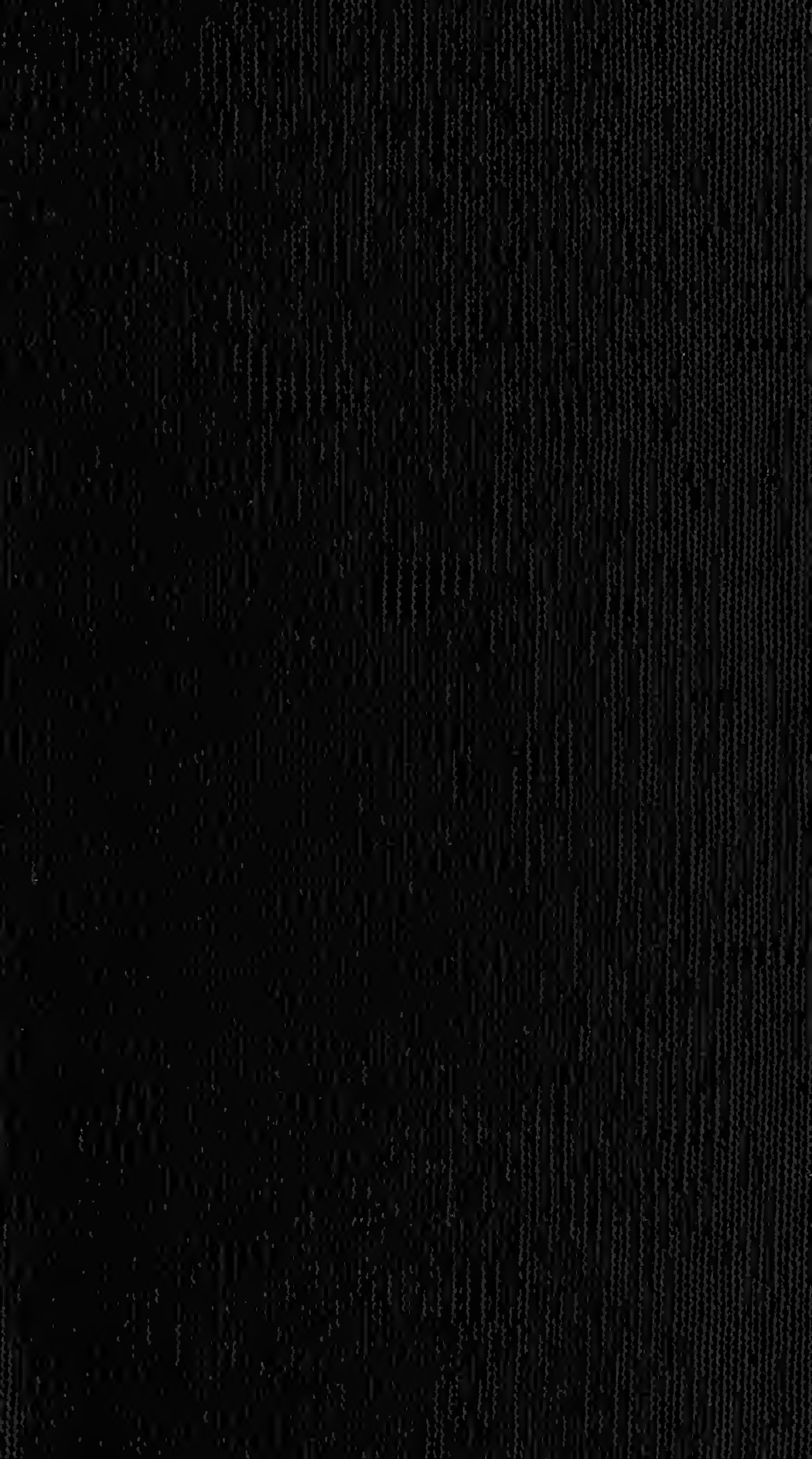


Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

philosophische

Abhandlungen.

Herausgegeben

von

D. Karl Ludwig Michelet.

Ex ungue leonem.

Berlin, 1832.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förster.

Erster Band.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Berlin, 1832.

Verlag von Duncker und Humblot.



Privilegia.

---

1) Königlich Würtembergisches.

Auszug aus dem Königlich Würtemberg. Regierungsblatte.

Seine Königliche Majestät haben vermöge höchster Entschließung vom 28. d M. der Buchhandlung Duncker und Humblot zu Berlin auf ihr Ansuchen, ein Privilegium gegen den Nachdruck der in ihrem Verlage erscheinenden vollständigen Ausgabe von G. W. F. Hegel's Werken und zwar in Rücksicht auf den berühmten Namen des verstorbenen Philosophen und seine Eigenschaft eines gebornen Würtembergers auf die verlängerte Dauer von Zwölf Jahren unter den gewöhnlichen Bedingungen der Entrichtung der gesetzlichen Sportel und der Abgabe zweier Freiexemplare zu den Königl. Bibliotheken zu verleihen gnädigst geruhet.

Stuttgart, den 30. März 1832.

---

2) Großherzoglich Hessisches.

Ludwig II. von Gottes Gnaden Großherzog von Hessen und bei Rhein ꝛc.

Nachdem die Buchhandlung Duncker und Humblot zu Berlin um ein Privilegium für die in ihrem Verlage herauskommende Gesammt-Ausgabe von des zu Berlin verstorbenen Professors G. W. F. Hegel's Werken und deren einzelne Bestandtheile zum Schutz gegen den Nachdruck in Unsern Landen, bei Uns alleruntertänigst nachgesucht hat, und Wir diesem Gesuche Statt zu geben Uns gnädigst bewogen gefunden haben, so ertheilen Wir derselben das erbetene Privilegium auf Zehn Jahre, von dem Erscheinen jedes einzelnen Bandes an gerechnet, in der Art, daß innerhalb dieses Zeitraums das genannte Werk in Unsern Landen, bei Vermeidung der gesetzlichen Nachtheile, weder nachgedruckt, noch ein Nachdruck darin verkauft werden soll.

Urkundlich Unserer eigenhändigen Unterschrift und des beigedruckten Staatssiegels.

Darmstadt am 21. April 1832.

(L. S.) Ludwig.

du Thil.

3) Der freien Stadt Frankfurt.

Wir Bürgermeister und Rath der freien Stadt Frankfurt thun kund hiermit:

Nachdem die Herren Duncker und Humblot, Buchhändler in Berlin, darum nachgesucht haben, daß ihnen ein Privilegium für die in ihrem Verlage erscheinende Gesammt-Ausgabe von G. W. F. Hegel und deren einzelne Bestandtheile, als 1) Phänomenologie des Geistes, 2) Differenz des Fichte- und Schellingschen Systems der Philosophie, 3) Philosophische Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie, 4) Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 5) Grundlinien der Philosophie des Rechts, 6) Wissenschaft der Logik, 7) Philosophie der Religion, 8) Beweis vom Daseyn Gottes, 9) Philosophie der Geschichte, 10) Geschichte der Philosophie, 11) Aesthetik, 12) Vermischte kleine Schriften, verliehen werde, diesem Gesuche auch Statt gegeben worden, so ertheilen wir gedachten Herren Duncker und Humblot, deren Erben und Erbnehmern das gebetene Privilegium auf den Zeitraum von Fünf und zwanzig Jahren von unten gesetztem dato an, in der Maße, daß die oben gedachten Werke in dem angegebenen Zeitraum in dieser freien Stadt und deren Gebiet bei Strafe der Konfiskation und einer ange-

messenen Geldbuße, so wie Verurtheilung in den verursachten Schaden weder im Ganzen noch einzeln, noch theilweise, noch auch unter anderm Namen nachgedruckt noch irgend ein Nachdruck verkauft werden, und daß die Bittsteller so wie deren Erben und Erbnehmer bei diesem Privilegium von den hiesigen Behörden stets gehörig geschützt werden sollen, wobei die kostenfreie Ablieferung dreier Exemplare an die Stadtkanzeley gewärtiget wird.

Urkundlich gewöhnlicher Unterschrift und Beidrückung des größeren Stadt-Insiegels.

Gegeben den 3ten März Achtzehnhundert zwei und dreißig.

Bürgermeister und Rath der freien Stadt Frankfurt.

(L. S.) Thomas.

vot. Dr. L. Reuß.

Verzeichniß der Subskribenten.

Auf das ganze Werk.

	Drckp.	Velinp.
Aachen.		
Hr. Buchhändler J. A. Mayer	1	—
Aarau.		
Hr. Buchhändler H. R. Sauerländer	2	—
Ansbach.		
Hr. Buchhändler J. M. Dollfuß	1	—
— — W. G. Gassert	2	—
— D. Friedr. Schneller in Feuchtwang bei Ansbach	1	—
Baireuth.		
Hr. Studien-Direktor Gabler	1	—
Die Grauische Buchhandlung	1	—
Hr. D. med. Walter	1	—
Bamberg.		
Hr. Buchhändler J. Dederich	1	—
— — J. C. Dresch	3	—
für: Hrn. Professor Habersack.		
— Amtmann Hoetzler.		
— Professor Martinet.		
Basel.		
Hr. Buchhändler G. Neukirch	1	—
für: die Universitäts-Bibliothek.		
Berlin.		
Se. Königl. Hoheit der Kronprinz von Preußen	—	1
Se. Königl. Hoheit Prinz August von Preußen	1	—
Hr. Buchhändler C. F. Amelang	3	—
Latus	19	1

	Druckp.	Velinp.
Transport	19	1
Hr. D. Angelstein	1	—
— Aug. Arnemann, Cand. phil.	1	—
— Graf v. Arnim auf Boitzenburg	1	—
— A. Mr. Baier, Stud. theol.	1	—
— Baranowski zu Sobiesiernie bei Wreschen im Großherzogthum Posen	1	—
— Bechtold und Hartje, Buchhändler	1	—
für: Hrn. Stud. Meyen.		
— D. F. W. Becker	1	—
— Banquier Heinrich Beer	—	1
— Professor D. Benary	1	—
— D. Agathon Benary	1	—
— Benecke v. Gröditzberg	1	—
— Referendarius B. Berend	1	—
Die Bibliothek des Königl. Friedrich-Wilhelms-Gymnasiums	1	—
Die Bibliothek des Gymnasiums zu Thorn	1	—
Die Bibliothek der Königl. Kadetten-Anstalten	1	—
Die Bibliothek der Königl. allgemeinen Kriegsschule	—	1
Hr. Fr. Biese	1	—
— Königl. Agent A. Bloch	2	—
— Geh. Regierungs-Rath Prof. D. Böckh	1	—
— Karl Böhnecke, Stud. hist. et ph.	1	—
— Professor Bopp	1	—
— Medicinal-Rath Professor D. Busch	1	—
— L. Cauer, Direktor einer Erziehungs-Anstalt in Charlottenburg	1	—
— Claeßen, Notar zu Erkelenz	1	—
Frau Majorin von Dejingk	1	—
Hr. Professor Dirksen	1	—
— Ed. Fr. Doehler, Stud. phil.	1	—
Se. Durchlaucht Hr. Fürst (Serge) Dolgoruki	—	1
Hr. Professor Dove	1	—
— A. Dressel, Stud. theol.	1	—
— D. Droysen	1	—
— Buchhändler F. Dümmler	8	—
wovon 1 für Hrn. Prediger Friedrich in Ilsenburg.		
— — Stud. jur. H. Lobedan.		
1 — — D. phil. A. D. Müller.		
Latus	56	4

	Drckp.	Velinp.
Transport	56	4
1 für Hrn. Professor D. Röstel.		
1 — — Prediger Rütenick in Demarthien.		
1 — — D. Schmidt, Lehrer am Königl. Kadetten-Korps.		
1 — — Studien-Direkt. Wendt in Posen.		
Hr. M. W. Duncker, Stud. phil.	1	—
— L. Ehlers, Stud. jur.	1	—
— Buchhändler G. Eichler	3	—
Die Enslinsche Buchhandlung	1	—
Hr. Jos. Falk, Stud. cameral.	1	—
— Hauptmann v. Felgermann	1	—
— W. Fischer, Lehrer am Friedrich-Wilh.-Gymnasium	1	—
— S. Fränkel, Stud. jur.	1	—
— Professor Franceson	1	—
— Chr. Ferd. Frobenius, Stud. theol.	1	—
— Kammergerichts-Referendarius G. Gärtner	1	—
— Professor D. Gans	5	—
— Kaufmann Carl Adolph Gerike	1	—
— Medicinalrath D. Eduard Gräfe	1	—
— Grasnick, Cand. theol.	1	—
— Geheime Hofrath und Professor Gruson	1	—
— Professor D. v. d. Hagen	1	—
— Buchhändler A. W. Hayn	2	—
für: Hrn. Regimentsarzt D. Hügel in Pasewalk.		
— Pr.-Lieut. u. Adjut. Ravenstein in Pasewalk.		
Hr. Professor D. Heinsius	1	—
— — D. v. Henning	1	—
— Geh. Med.-Rath Prof. D. Hermbstädt	1	—
— Kammergerichts-Referendarius Heydemann	1	—
— A. Heydemann, Lehrer am Königl. Friedr.-Wilh.-Gymnasium	1	—
— Professor D. Heyse	1	—
— M. P. Hillmar	1	—
— H. Hirschfeld, Cand. med.	1	—
— Buchhändler A. Hirschwald	2	—
für: Hrn. Hertel, Stud. theol.		
— Feldwebel Viert.		
— wirkl. Geh. Ober Reg.-Rath Prof. D. Hoffmann	1	—
Latus	92	4

		Druckp.	Velinp.
	Transport	92	4
Hr.	Professor D. Homeyer	1	—
—	Professor D. Hotho	2	—
—	A. Huberdt, Lehrer an der Königl. Realschule	1	—
—	Hofrath und Professor D. Hufeland	1	—
—	Staatsrath, Leibarzt und Professor D. Hufeland	1	—
—	Polizei=Commissarius Huth	1	—
—	H. Jacobi, Stud. jur.	1	—
—	J. Jacobi, Stud. phil.	1	—
—	D. Ilgen	1	—
Fräulein	Ida Jochmus	1	—
Hr.	Geheime Hofrath John	1	—
—	Buchhändler E. H. Jonas	6	—
—	v. Jordan	—	1
—	Gustav Julius, Stud. theol.	1	—
—	Professor D. Jüngken	1	—
—	Jungk, Lehrer an der Gewerbschule	1	—
—	Kauwerz, Bürgermeister zu Schwanenberg	1	—
—	Buchhändler K. F. Kecht	2	—
	für: Hrn. Ferd. Gallot, Stud. phil.		
	— Jul. Kunze, Stud. jur.		
—	Geh. Med.=Rath Professor D. Kluge	1	—
—	Arno Königsdörfer aus Ronneburg	1	—
—	Gust. Fr. Ad. Krüger, Stud.	1	—
—	D. L. Kufahl	1	—
—	E. v. Labourde	—	1
—	Professor D. Lange	1	—
—	D. Gustav Lautier	1	—
—	Joseph Lehmann	1	—
—	D. Karl Lehmann	1	—
—	Ludw. Leichhardt, Stud.	1	—
—	v. Leitner, Stud.	1	—
—	Levy, Stud. med.	1	—
—	Geh. Medicinal=Rath Prof. D. Link	1	—
Die	C. G. Lüderitzsche Sortiments=Buchhandlung	1	—
Hr.	Professor D. Marheineke	1	—
—	K. Th. Matthes, Stud.	1	—
—	D. Mayerhoff	1	—
—	Ed. Meißner, Stud. theol.	1	—
	Latus	133	6

	Drckp.	Velinp.
Transport	133	6
Hr. Banquier Alex. Mendelssohn	1	—
— — Joseph Mendelssohn	1	—
— Professor D. Michelet	1	—
Das Königl. Ministerium der Geistlichen, Unterrichts- und Medicinal-Angelegenheiten	40	—
Hr. Buchhändler E. S. Mittler	6	—
für: Hrn. v. Bünau, Lieutenant im Garde-Reserve-Regiment in Spandow.		
— Baron v. Gaudy, Lieutenant im 12. Infanterie-Regiment.		
die Mittlersche Buchhandlung in Bromberg (für Hrn. Oberlehrer Mätzner.)		
Hrn. Schmack, Lieutenant a. D.		
— Wantrup, Kandidat in Prötzel.		
— Zöllner, Hofrath in Ludwigslust.		
Hr. M. Moser	1	—
— D. Ferd. Müller	1	—
— Fritz Müller, Stud. theol.	1	—
— Consistorial-Rath Professor D. Neander	1	—
Die Nicolaische Buchhandlung in Berlin und Stettin	20	—
Hr. Moritz Niese	1	—
— Kaufmann J. F. Nitsche	1	—
— Buchhändler L. Oehmigke	2	—
für: Hrn. D. Haupt in Königsberg in der Neumark.		
— Kandidat Lehnerdt.		
Hr. D. Petermann	1	—
— Aug. Chr. Petersen, Cand. theol.	1	—
— Geh. Legations-Rath Philipsborn	1	—
— Buchhändler C. F. Plahn	3	—
für: Hrn. Professor Enslen.		
— Stud. phil. Ißler.		
— Küsel.		
Hr. D. Pott	1	—
— Püske	1	—
— Professor D. Ranke	1	—
— Regierungs-Rath Professor v. Raumer	1	—
— Friedr. Redepenning	1	—
— Professor D. Reich	1	—
Latus	222	6

		Druckp.	Velinp.
	Transport	222	6
Hr.	Regierungs- und Stadt-Schulrath D. Reichhelm	1	—
—	D. Herm. Reinganum	1	—
—	A. Richter, Stud. jur.	1	—
—	D. Peter Rieß	1	—
—	Jul. Risch, Stud. philol.	1	—
—	Professor C. Ritter	1	—
—	— H. Ritter	1	—
—	D. K. Rosenberg	1	—
—	Gust. Rössler aus Forste in der Nieder-Lausitz	1	—
—	A. Rutenburg, Cand. theol	1	—
—	wirkl. Geh. Ober Justiz-Rath Sack	1	—
—	J. Schmidt, Stud. theol.	1	—
—	Professor D. Schulz	1	—
—	Kammergerichts-Referendarius Schulz	1	—
—	Schwebel Mieg, theol. cand.	1	—
—	Johann Seemann, Stud.	1	—
—	G. H. Seufert	1	—
—	Gymnasial-Direktor Spillecke	1	—
—	D. H. Stieglitz	1	—
—	Heinr. Storch, Stud.	1	—
—	Hofprediger Prof. D. Strauß	1	—
Die	Stuhrsche Buchhandlung	2	—
	wovon 1 für Hrn. Lehrer Gottschick.		
Hr.	Prediger Sydow	1	—
—	Ober-Konsistorial-Rath D. Theremin	1	—
—	Professor D. Toelken	1	—
—	Buchhändler T. Trautwein	1	—
—	F. Tröger, Cand. phil.	1	—
—	Tucholka, Kammergerichts-Referendarius	1	—
—	Lieutenant Bruno Uebel	1	—
—	Professor D. Uhlemann	1	—
—	Moritz Ullmann	1	—
—	Geh. Legations-Rath Varnhagen v. Ense	1	—
—	Privat-Docent Vatke	1	—
—	M. Veit	1	—
—	Vettien, Stud. jur.	1	—
—	Vogler, Stud. jur.	1	—
—	Fr. Voigtland, Stud.	1	—
	Latus	260	6

	Drckp.	Velinp.
Transport	260	6
Hr. Albert Weise, Stud. jur.	1	—
— K. Werder	1	—
— Geh. Ober-Medicinal-Rath, General-Stabs-Arzt und Leibarzt D. v. Wiebel	1	—
— Professor D. Wiegmann	1	—
— Geh. Regierungs-Rath, Ober-Bibliothekar, Professor D. Wilken	1	—
— Hauptmann v. Willisen	1	—
— Kammergerichts-Referendarius Wolff	1	—
— Wollkoff, Stud. jur.	1	—
— Premier-Lieutenant v. Wulffen	1	—
— Major v. Wussow	1	—
Frau Gräfin York v. Wartenburg auf Klein-Oels bei Ohlau	1	—
Hr. F. W. Zabel, Cand. theol.	1	—
— Th. Zerbst, Cand. phil.	1	—
— H. Ziegeri, Stud. cameral.	1	—
— Adelbert Ziegler	1	—
— Zinnow, Stud. theol.	1	—
— Professor D. Zumpt	1	—
— J. C. Zupan'ski, Stud.	1	—
Bonn.		
Hr. Professor Bethmann-Hollweg	1	—
— G. Kinkel, Stud. theol.	1	—
— Buchhändler Adolph Marcus	6	—
für: Hrn. D. Deininger.		
— D. Mendelssohn.		
— Geh. Regierungs-Rath v. Rehfues.		
— Kandidat Rindfleisch.		
die Königl. Universitäts-Bibliothek.		
Hrn. Professor und Ober-Bibliothekar Welcker.		
Hr. Professor Puggé	1	—
— G. Ch. H. Stip, gräflich Lippescher Hofmeister in Ober-Kassel bei Bonn	1	—
— Buchhändler E. Weber	1	—
Brandenburg.		
Hr. Buchhändler J. J. Wiesike	1	—
Latus	290	6

	Druckp.	Velinp.
Transport	290	6
Braunschweig.		
Die Schulbuchhandlung	1	—
Bremen.		
Hr. Buchhändler J. G. Heyse für: die Stadt-Bibliothek.	1	—
Hr. Buchhändler W. Kaiser	6	—
Breslau.		
Hr. Buchhändler G. Ph. Aderholz	1	—
Hrn. Joh. Friedr. Korn d. ält. Buchhandlung	3	—
Hr. Buchhändler Wilh. Gottl. Korn	1	—
— — F. E. C. Leuckart	2	—
— Jos. Max u. Comp., Buchhändler	10	—
wovon 1 für Hrn. Professor Abegg.		
1 — — Grafen Hermann v. Dyhrrn auf Ullersdorf.		
1 — — D. jur. A. S. Helcel in Krakau.		
1 — — Professor Rochowsky.		
1 — — Justizrath J. Salzbrunn zu Bischwitz.		
1 — — v. Stechoch auf Blumerode.		
Hr. Professor D. Pohl	1	—
— Aug. Schulz u. Comp., Buchhändler	6	—
wovon 1 für Hrn. vorm. Oberlehrer C. A. W. Böhm.		
1 — — Kandidat Goebel.		
1 — — Justiz-Kommissarius Hafemann in Strehlen.		
1 — — Ober-Landesgerichts-Referendarius Plathner.		
1 — — Prediger Urbatsch.		
Die Königl. und Universitäts-Bibliothek	—	1
Cassel.		
Hr. Buchhändler J. J. Bohné für: Hrn. Lieutenant v. Haynau. — D. jur. Straube.	2	—
Cöln am Rhein.		
Hr. M. Du Mont-Schauberg, Buchhändler	2	—
Latus	326	7

	Druckp.	Velinp.
Transport	326	7
Copenhagen.		
Hr. Buchhändler Fr. Brummer	2	—
Die Gyldendalsche Buchhandlung	2	—
Hr. Buchhändler C. A. Reitzel	6	—
Danzig.		
H. Kaufmann George Baum	1	—
— — Samuel Baum	1	—
Hr. D. Wilhelm Baum	1	—
Die Bibliothek des Gymnasiums	1	—
Hr. Stadtrath Heinrichsdorff	1	—
— Diakonus D. Kniewel	1	—
— Stadtrath Pannenberg	1	—
— Direktor Schaub	1	—
Die Stadt-Bibliothek	1	—
Darmstadt.		
Die Heyersche Hofbuchhandlung	1	—
Dessau.		
Hr. Buchhändler C. G. Ackermann	1	—
— — J. C. Fritsche und Sohn	2	—
— D. Eduard Hönicke	—	1
Dorpat.		
Hr. Professor Hofrath D. v. Blum	1	—
— Pastor Erdmann in Wolmar bei Dorpat	1	—
— Professor Staatsrath und Ritter D. v. Jäsche	1	—
— — Oberlehrer Karlblom	1	—
— — Hofrath Kleinert	1	—
— — Staatsrath u. Ritter D. v. Morgenstern	1	—
— — Hofrath D. Neue	1	—
Die Kaiserliche Universitäts-Bibliothek	1	—
Hr. Professor Hofrath D. v. Wolter	1	—
Dresden.		
Die Arnoldsche Buchhandlung	2	—
Düsseldorf.		
Hr. Buchhändler J. E. Schaub für: Hrn. Schulze, Direktor d. Gymn. in Duisburg	1	—
— Buchhändler J. H. C. Schreiner für: Hrn. James Hamilton, preacher of the Gospel	1	—
Latus	362	8

		Druckp.	Velinp.
	Transport	362	8

Elberfeld.

Die Schönianſche Buchhandlung	1	—

Erfurt.

Die Keyſerſche Buchhandlung	1	—

Erlangen.

Das juriſtiſch-praktiſche Inſtitut	1	—
Hr. Profeſſor D. Mehmel	1	—
Hr. J. J. Palm u. Enke, Buchhändler	2	—
Die Königliche Univerſitäts-Bibliothek	—	1
Hr. Stud. Wucherer aus Baireuth	1	—

Frankfurt am Main.

Die Andreaeſche Buchhandlung	1	—
Hr. D. Carové	1	—
Die Hermannſche Buchhandlung	1	—
Hr. Buchhändler Schmerber	2	—
für: Hrn. D. Neuber in Wertheim.		
— D. Trendelenburg.		

Frankfurt an der Oder.

Die Hoffmannſche Buchhandlung	1	—
für: Hrn. Referendarius Schreiner.		

Freiburg im Breisgau.

Hrn. Gebr. Groos, Buchhändler	1	—
Die Univerſitäts-Bibliothek	1	—

St. Gallen.

Hr. Huber u. Comp., Buchhändler	1	—

Gießen.

Hr. D. Braubach	1	—
— B. C. Ferber, Buchhändler	1	—
— G. F. Heyer, Sohn, Buchhändler	1	—
— Profeſſor D. Staudenmaier	1	—

Glogau.

Die neue Günterſche Buchhandlung	1	—
Hr. Buchhändler C. Heymann	1	—
für: Hrn. Ob.-L.-Ger.-Aſſeſſor Grafen v. Poſodowski in Frauſtadt.		

	Latus	384	9

	Druckp.	Velinp.
Transport	384	9
Göttingen.		
Die Dieterichsche Buchhandlung	6	—
wovon 1 für die Königliche Bibliothek.		
1 für Hrn. Oberst v. Bothmer.		
Hr. Professor Ewald	1	—
— D. med. L. A. Kraus	1	—
— Buchhändler Georg Kübler	1	—
— D. Lücke	1	—
— Hofrath und Professor Wendt	1	—
Gotha.		
Hr. Buchhändler Carl Gläser	1	—
Grätz.		
Die Ferstlsche Buchhandlung	1	—
Greifswald.		
Hr. Buchhändler C. A. Koch	2	—
— — E. Mauritius	3	—
Gröningen.		
Hr. Buchhändler W. van Boekeren	2	—
für: Hrn. Prof. F. C. de Greuve.		
die Königl. Universitäts-Bibliothek.		
Haag.		
Hr. Buchhändler H. Hartmann	6	—
wovon 1 für Hrn. P. G. van Ghert, Mitglied des Staatsraths.		
1 — — D. S. Karsten in Utrecht.		
1 — — W. F. P. Kiehl, D. med.		
1 — — J. Bakker Korff, D. und Referend. b. Industr.- u. Kolon.-Dep.		
1 — — Justiz-Minister van Maanen.		
Halberstadt.		
Hr. Buchhändler F. A. Helm	1	—
für: Se. Erlaucht den regierenden Hrn. Grafen von Stolberg-Wernigerode in Wernigerode.		
Halle an der Saale.		
Hr. Buchhändler Eduard Anton	4	—
— Hugo Eisenhart	1	—
— D. Theodor Echtermeyer	1	—
Latus	417	9

	Druckp.	Velinp.
Transport	417	9
Hr. Professor Hinrichs	1	—
— Buchhändler E. A. Kümmel	2	—
— Professor Heinr. Leo	1	—
— — J. G. Mußmann	1	—
— — Karl Rosenkranz	1	—
— Arnold Ruge	1	—
— C. A. Schwetschke und Sohn, Buchhändler	2	—
Die Waisenhaus-Buchhandlung	1	—
Hr. Bernhard Wolff	1	—
Hamburg.		
Hr. Buchhändler Herold jun.	—	1
— — F. H. Nestler	2	—
Hrn. Perthes und Besser, Buchhändler	6	—
Hamm.		
Die Schulzische Buchhandlung	6	—
Hr. Buchhändler E. Wickenkamp	1	—
für: Hrn. Gymnasial-Direktor D. Kapp.		
Hannover.		
Die Hahnsche Hofbuchhandlung	7	—
wovon 1 für Hrn. Konsistor.-Assessor D. th. Brackebusch in Großen-Solschen.		
1 — — Hofapotheker Brandé.		
1 — — Kandidat Funke in Gehrde.		
1 — — Stabs-Medikus D. Groskopff.		
1 — — Hof-Sekretär D. Hartmann.		
1 — — D. med. Meyerhoff in Bremen.		
Heidelberg.		
Hr. Buchhändler Karl Groos	4	—
wovon 1 für Hrn. Licentiat Eberlin.		
1 — — A. Prestinari, Kand. in Bruchsal.		
Hr. Buchhändler J. Ch. B. Mohr	1	—
— — Aug. Oßwald	1	—
— — C. F. Winter	8	1
Helsingfors.		
Hr. Buchhändler G. O. Wasenius	15	—
Hildesheim.		
Die Gerstenbergsche Buchhandlung	1	—
Latus	480	11

	Drckp.	Velinp.
Transport	480	11
Jena.		
Hr. Buchhändler F. Frommann	2	—
für: Hrn. D. G. Asverus.		
— Hofrath und Prof. C. F. Bachmann.		
Innsbruck.		
Die Wagnersche Buchhandlung	2	—
Kaschau.		
Hr. Buchhändler Georg Wigand	1	—
Kiel.		
Die Universitäts=Buchhandlung	2	—
Koblenz.		
Hr. Buchhändler Karl Bädeker	2	—
Königsberg in Pr.		
Hr. Buchhändler J. H. Bon	2	—
— — Gebr. Bornträger	4	1
— Gräfe und Unzer, Buchhändler	8	—
wovon 1 für Hrn. Prof. D. Bake.		
1 — die Königl. Bibliothek.		
1 — Hrn. Kand. Gisevius.		
1 — — Prof. D. Meier.		
1 — — Direktor D. Möller.		
1 — — Kand. Richter.		
1 — — — Rupp.		
Hr. Professor Sietze	1	—
— D. Taute	1	—
Krakau.		
Hr. Joseph Thadäus Helcel	1	—
Kreuznach.		
Hr. D. G. Eilers, Gymnasial=Direktor	1	—
Landsberg an der Warte.		
Hr. Buchhändler C. G. Ende	1	—
Landshut.		
Die Krüllsche Universitäts=Buchhandlung	1	—
Leipzig.		
Hr. Buchhändler F. A. Brockhaus	2	—
Hr. Buchhändler Heinr. Franke	1	—
Latus	512	12

		Drckp.	Velinp.
	Transport	512	12
Hr. Professor D. Hahn	....	1	—
— Hofgerichtsrath und Professor Ritter D. Klien	......	1	—
— Buchhändler Chr. Kollmann	....	1	—
— — J. F. Leich	....	2	—
— — Wilh. Nauck	....	1	—
Die Königl. Universitäts-Bibliothek	....	1	—
Hr. Buchhändler Leop. Voß	....	1	—

Lemberg.

Hrn. Kuhn und Millikowski, Buchhändler	....	1	1
für: Hrn. Nachman Krochmal.			
— Stroppel.			
Hr. Buchhändler C. G. Pfaff	....	2	—

Liegnitz.

Hr. Buchhändler J. F. Kuhlmey	....	1	—

Lissa.

Hr. Buchhändler Ernst Günter	....	3	—
für: Hrn. Oberlehrer Matern.			
— Severin v. Skorszewski } zu Gr. Kreutzsch			
— Theodor v. Skorszewski } bei Lissa.			

Lübeck.

Die v. Rohdensche Buchhandlung	....	1	—

Magdeburg.

Die Creutzsche Buchhandlung	....	3	—
Hr. Buchhändler W. Heinrichshofen	....	3	—
— — Ferd. Rubach	....	2	—

Mainz.

Hr. Buchhändler Florian Kupferberg	....	1	—

Marburg.

Hr. Buchhändler N. G. Elwert	....	1	—
für: Hrn. Hofrath Professor D. Suabedissen.			

Merseburg.

Hr. Robert Hiecke, Kollaborator am Gymnasio	....	1	—

Mitau.

Hr. Buchhändler G. A. Reyher	....	2	—

Mühlhausen.

Hr. Buchhändler F. Heinrichshofen	....	2	—
	Latus	543	13

	Drckp.	Velinp.
Transport	543	13
für: Hrn. Professor Burchard / — — Richter } in Heiligenstadt.		
München.		
Hr. Buchhändler Georg Franz	1	—
Die Lit. art. Anstalt	1	—
Hr. Buchhändler Joh. Palm	1	—
Münster.		
Die Theissingsche Buchhandlung	1	—
Naumburg.		
Hr. Buchhändler Ed. Zimmermann	1	—
Neiße.		
Hr. Buchhändler Th. Hennings	1	—
Neu-Brandenburg.		
Hr. Buchhändler L. Dümmler	8	—
Neu-Ruppin.		
Hrn. Oehmigke und Riemschneider, Buchhändler	4	—
Nürnberg.		
Hr. Buchhändler H. Haubenstricker	1	—
— — Riegel und Wießner	1	—
— — J. A. Stein	3	—
Oldenburg.		
Die Schulzesche Buchhandlung für: die Oldenb. öffentl. Bibliothek.	1	—
Paderborn.		
Hr. Buchhändler J. Wesener	1	—
Paris.		
Se. Majestät der König der Franzosen	5	—
Se. Königl. Hoheit der Herzog von Orleans	1	—
H. J. S. Ampere	1	—
Se. Durchlaucht der Prinz Peter von Arenberg	1	—
Hr. A. Becker	1	—
— A. Brisbane aus New-York	1	—
Se. Durchlaucht der Herzog von Broglie	1	—
Hr. Dubois	1	—
— Gauthier	1	—
— St. Marc Girardin	1	—
— Staatsrath Guizot	1	—
Latus	583	13

	Drckp.	Velinp.
Transport	583	13
Hr. Julius Lechevalier	1	—
— Professor E. Lerminier	1	—
— Buchhändler J. A. Mercklein	6	—
— Poncelet	1	—
— Amedeus Prevost	1	—
Se. Durchlaucht der Herzog von Valençay	1	—
Pesth.		
Hr. Buchhändler C. A. Hartleben	4	—
— — Georg Kilian jun.	1	—
— — — — sen.	2	—
St. Petersburg.		
Hr. Buchhändler W. Gräff	6	—
Potsdam.		
Hr. Kadetten-Gouverneur Fintelmann	1	—
— Buchhändler F. Riegel	4	1
Prenzlau.		
Die Ragoczysche Buchhandlung	2	—
für: Hrn. von Arnim auf Sperrenwalde.		
das Königl. Gymnasium in Prenzlau.		
Quedlinburg.		
Hr. Buchhändler G. Basse	1	—
Riga.		
Hr. Buchhändler J. Deubner	2	—
— — E. Frantzen	1	—
Rostock.		
Hr. J. M. Oeberg u. Komp., Buchhändler	5	1
Rotterdam.		
Hr. Buchhändler F. Hartmann jun.	1	—
Schaffhausen.		
Die Hurtersche Buchhandlung	1	—
für: Hrn. Pfarr. Benker in Dießenhofen Ktn. Thurgau.		
Sondershausen.		
Hr. Buchhändler F. A. Eupel	1	—
Stargard.		
Hr. Buchhändler Joh. Hane	2	—
für: Hrn. Justus Laun.		
— Landrath von der Marwitz.		
Latus	628	15

	Druckp.	Velinp.
Transport	628	15

Stettin.

Hr. Buchhändler F. H. Morin	12	—

Stralsund.

Die C. Löfflersche Buchhandlung	3	—
wovon 1 für Hrn. Dir. D. Kirchner in Schulpforte.		
1 — — Gymnasiallehrer D. Zober.		
Hr. Buchhändler W. Trinius	3	—
für: Hrn. D. Cramer.		
— Hofrath Hagemeister.		
— D. Tetschke.		

Straßburg.

Hrn. Treuttel u. Würz, Buchhändler	1	—

Stuttgart.

Hr. Buchhändler C. Hoffmann	10	—
Hr. Buchhändler Löflund u. Sohn	9	—
Die Metzlersche Buchhandlung	2	—

Tübingen.

Hr. Professor D. Kern	1	—
— — — Lang	1	—
— Buchhändler Hr. Laupp	2	—
wovon 1 für die Bibliothek des Wilhelmsstifts.		
— Buchhändler C. F. Osiander	9	—
wovon 1 für Hrn. Professor D. Fischer in Basel.		
1 — — stud. jur. Göritz.		
1 — — Pfarrer Vikar Ch. W. Keppler in Neuhausen ob Eck.		
1 — — Professor D. Köstlin in Urach.		
1 — — stud. theol. Kornbeck.		
1 — — — — Oehler.		
1 — — — — Karl Renz II.		
— Professor Sigwart	1	—
— D. Strauß	1	—
Die Königl. Universitäts-Bibliothek	1	—

Utrecht.

Hr. Henkel und Nathan, Buchhändler	1	—

Weimar.

Hr. Julius Graf v. Wartensleben	—	1
Latus	685	16

	Drckp.	Velinp.
Transport	685	16
Wien.		
Die C. Geroldsche Buchhandlung	4	1
Hr. J. G. Heubner, Buchhändler	1	—
Hrn. Schaumburg u. Comp., Buchhändler	1	1
Hr. F. Tendler, Buchhändler	1	—
— F. Volke, —	1	—
Hr. J. B. Wallishausser, Buchhändler	1	—
für: Hrn. D. Joh. Heinr. Pabst.		
Wittenberg.		
Hr. D. Lommatzsch	1	—
Die Zimmermannsche Buchhandlung	1	—
Würzburg.		
Die Stahelsche Buchhandlung	1	—
für: Hrn. Professor Hofrath D. Ruland.		
Zürich.		
Hrn. Orell, Füßli u. Komp., Buchhändler	1	—
— Ziegler u. Söhne, —	1	—
Summa	699	18

Nachtrag.

Berlin: die Bibliothek des Königlichen Joachimsthalschen Gymnasiums	1	—
Summa	700	18

Auf einzelne Abtheilungen.

	I.	II.	III.
Aarau.			
Hr. Buchhändl. H. R. Sauerländer	1	1	—
Amsterdam.			
Hr. Buchhändler Sülpke	—	1	—
Berlin.			
Hr. wirkl. Geh. Ob.=Justiz=Rath v. Altenstein	—	1	1
— Landrath Beermann in Erkelenz	—	—	1
— Professor Benkendorf	—	1	—
— Buchhändl. F. Dümmler	—	1	1
für: Hrn. Stadt=Justiz=Rath Uhden.			
Die Enslinsche Buchhandlung	1	1	—
Hr. Hofrath D. F. Förster	—	1	—
— C. A. Heinrich, Stud. theol.	—	1	—
— Jansen, Bürgermeister zu Lowenich	—	—	1
— D. D. Meyer	—	1	1
— v. Mülbracht, Friedensrichter zu Niederkrüchten	—	—	1
Die Nicolaische Buchhandlung	—	2	2
Hr. Buchhändl. L. Oehmigke	—	2	2
wovon 1 für Hrn. Pred. Fournier.			
Hr. A. M. Schulze, Stud. med.	1	—	—
Bonn.			
Hr. Professor D. Kaufmann	—	1	—
— Oberlehrer D. Lucas	—	1	—
— Buchhändl. A. Marcus	—	3	1
für: Hrn. Professor Brandis.			
— — v. Calker.			
— — Lassen.			
— Kandidat Port.			
Hr. Privatdocent D. Ritter	1	—	—
— Professor Windischmann	—	1	1
Bremen.			
Hr. Buchhändler J. G. Heyse	—	1	1
Latus	4	20	13

	I.	II.	III.
Transport	4	20	13
Breslau.			
Hrn. A. Schulz u. Komp., Buchhändler	—	1	1
für: Hrn. Professor D. Purkinje.			
Cöslin.			
Hr. Buchhändler C. G. Hendeß	—	1	—
für: Hrn. Professor D. Klütz in Neu-Stettin.			
Copenhagen.			
Die Gyldendalsche Buchhandlung	—	2	1
Darmstadt.			
Die Heyersche Hofbuchhandlung	—	1	—
Dessau.			
Hrn. J. C. Fritsche u. Sohn, Buchhändler	—	1	—
Erlangen.			
Hr. Professor D. Rust	—	1	—
Frankfurt an der Oder.			
Die Hoffmannsche Buchhandlung	—	1	1
für: Hrn. Oberlehrer Heidler.			
Freiburg im Breisgau.			
Hr. Professor D. Zimmermann	—	1	1
Gießen.			
Hr. Professor D. Hillebrand	—	1	1
Göttingen.			
Hr. D. ph. v. Leutsch	—	1	—
Greifswald.			
Hr. Buchhändler C. A. Koch	—	1	1
Hamburg.			
Hrn. Perthes u. Besser, Buchhändler	—	1	—
Hannover.			
Die Hahnsche Hofbuchhandlung	—	1	—
für: Hrn. Amt-Assessor v. Hinüber in Sycke.			
Heidelberg.			
Hr. Geh. Kirchen-Rath Professor D. Daub	—	1	1
— Buchhändler Karl Groos	—	1	—
für: Hrn. D. Fortlage.			
Hr. Buchhändler C. F. Winter	—	3	3
Latus	4	39	23

	I.	II.	III.
Transport	4	39	23
Königsberg in Pr.			
Hr. Professor D. Sanio	—	—	1
Lingen.			
Hr. Buchhändler F. A. Jülicher	—	1	1
Magdeburg.			
Die Creutzsche Buchhandlung	—	1	1
Merseburg.			
Hr. Direktor Wieck	—	1	—
München.			
Hr. Buchhändler Georg Franz	—	1	1
für: Hrn. Hofrath u. Prof. D. Ottm. Frank.			
Münster.			
Die Theissingsche Buchhandlung	—	3	—
Neu-Brandenburg.			
Hr. Buchhändler L. Dümmler	—	1	—
Neu-Ruppin.			
Hrn. Oehmigke u. Riemschneider, Buchhändler	—	1	—
Nürnberg.			
Hr. Buchhändler J. A. Stein	—	1	—
Prag.			
Hr. Buchhändler Moritz Widtmann	—	1	1
Riga.			
Hr. Buchhändler J. Deubner	—	2	—
Sorau.			
Hr. Buchhändler F. A. Julien	1	—	—
Stargard.			
Hr. Buchhändler J. Hane	—	3	—
für: Hrn. Rittmeister v. Kraut.			
— Divisions-Prediger Lengerich.			
— — — Möllhausen.			
Stuttgart.			
Hr. Buchhändler C. Hoffmann	—	1	—
— — Löflund u. Sohn	—	2	1
Latus	5	58	29

	I.	II.	III.
Transport	5	58	29
Tübingen.			
Hr. Buchhändler C. F. Osiander	—	3	2
für: Hrn. Cand. theol. Klüpfel.			
— Stud. theol. Chr. F. G. Reinhardt.			
— — — Remppis.			
Hr. Professor D. Schmid	—	1	—
Wittenberg.			
Die Zimmermannsche Buchhandlung	2	2	—
wovon 1 für Hrn. Landgerichts-Assessor Müller.			
Summa	7	64	31

Vorerinnerung.

Der Verein zur Herausgabe von Hegel's Werken wollte ursprünglich, seiner öffentlichen Anzeige gemäß, mit zwei Bänden, welche die Phänomenologie, die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie und einige Abhandlungen aus dem Kritischen Journal der Philosophie enthalten sollten, den Anfang in der Reihenfolge der Hegelschen Werke machen. Als sich nun erwies, daß für die Phänomenologie ein Theil hinreichen würde: so ward beschlossen, den anderen Theil mit den übrigen Abhandlungen auszufüllen. Und da die hier erscheinenden vier Abhandlungen auf meinen Vorschlag in den ersten Theil zusammengefaßt worden: so trug der Verein mir die Herausgabe derselben auf, der ich mich auch bereitwillig unterzog.

Ich hatte diesen Vorschlag gemacht, weil ich erkannte, daß diese vier Abhandlungen, die frühsten Schriften Hegel's, den Keim seiner ganzen Philosophie schon enthielten, aber nur erst wie derselbe sich aus dem vorhergehenden geschichtlichen Standpunkte der Philosophie, dem Schellingschen, gleichsam als aus seinem Mutterschooße herausgewunden. Je tiefer ich mich nun, Behufs der Heraus-

gabe, in diese Abhandlungen hineinstudirte, desto klarer wurde mir der Standpunkt derselben; und ich beschloß, ihn in einer Vorrede näher zu begründen.

Mit einigen Seiten konnte dieß aber nicht abgethan werden, da ich zunächst vom Verhältniß Hegel's zu Schelling sprechen mußte; und dann den Rang, der diesen weniger bekannten Abhandlungen unter den Hegelschen Schriften zukommt, erst zum Bewußtseyn zu bringen hatte, wogegen die übrigen größeren Werke ihre anerkannte Stelle bereits einnehmen. Auch konnte dabei das Verhältniß dieser vier Abhandlungen zu den übrigen Schriften Hegel's, die in der ersten Abtheilung, und zu den Vorlesungen, die in der zweiten Abtheilung dieser Ausgabe erscheinen, nicht unberührt bleiben; ich mußte daher zugleich den Versuch machen, die vom Verein beschlossene Reihenfolge der Werke und Vorlesungen wissenschaftlich zu rechtfertigen.

Die Vorrede, die sich hiermit zu einer Erläuterung der vier schwierigen Abhandlungen gestaltete, erreichte auf diese Weise die Ausdehnung von drei vollen Bogen. Und so greife ich, indem ich sie als Einleitung in diesen ersten Band besonders ausgeben lasse, um so lieber jedem Bedenken, das man gegen sie als Vorrede haben könnte, vor, als ich damit zugleich jeden Schein von Anmaßung entfernt halte, der etwa darin gefunden werden könnte, mit meinen Worten den anerkannten Meister der Wissenschaft einführen zu wollen.

Berlin, den 3. September 1832.

Michelet.

Inhaltsanzeige.

I.

Glauben und Wissen.

II.

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems.

III.

Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt.

IV.

Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts.

Glauben und Wissen

oder die

Reflexionsphilosophie der Subjektivität,

in der Vollständigkeit ihrer Formen,

als

Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie.

(Zuerst erschienen in Schelling's und Hegel's Kritischem Journal der Philosophie
Bd. II.; St. 1.; 1802.)

Ueber den alten Gegensatz der Vernunft und des Glaubens, von Philosophie und positiver Religion, hat die Kultur die letzte Zeit so erhoben, daß diese Entgegensetzung von Glauben und Wissen einen ganz anderen Sinn gewonnen hat, und nun innerhalb der Philosophie selbst verlegt worden ist. Daß die Vernunft eine Magd des Glaubens sey, wie man sich in ältern Zeiten ausdrückte, und wogegen die Philosophie unüberwindlich ihre absolute Autonomie behauptete, — diese Vorstellungen oder Ausdrücke sind verschwunden. Und die Vernunft, wenn es anders Vernunft ist, was sich diesen Namen giebt, hat sich in der positiven Religion so geltend gemacht, daß selbst ein Streit der Philosophie gegen Positives, Wunder und dergleichen für etwas Abgethanes und Obscures gehalten wird; und daß Kant mit seinem Versuche, die positive Form der Religion mit einer Bedeutung aus seiner Philosophie zu beleben, nicht deswegen kein Glück machte, weil der eigenthümliche Sinn jener Formen dadurch verändert würde, sondern weil dieselben auch dieser Ehre nicht mehr werth schienen. Es ist aber die Frage, ob die Siegerin Vernunft nicht eben das Schicksal erfuhr, welches die siegende Stärke barbarischer Nationen gegen die unterliegende Schwäche gebildeter zu haben pflegt: der äußeren Herrschaft nach die Oberhand zu behalten, dem Geiste nach aber dem Ueberwundenen zu erliegen. Der glorreiche Sieg, welchen die aufklärende Vernunft über das, was sie nach dem geringen Maße ihres religiösen Begreifens als Glauben sich entgegengesetzt be-

trachtete, davon getragen hat, ist, beim Lichte besehen, kein anderer, als daß weder das Positive, mit dem sie sich zu kämpfen machte, Religion, noch daß sie, die gesiegt hat, Vernunft blieb; und die Geburt, welche auf diesen Leichnamen triumphirend, als das gemeinschaftliche beide vereinigende Kind des Friedens schwebt, eben so wenig von Vernunft als ächtem Glauben an sich hat.

Die Vernunft, welche dadurch an und für sich schon heruntergekommen war, daß sie die Religion nur als etwas Positives, nicht idealistisch auffaßte, hat nichts Besseres thun können, als nach dem Kampfe nunmehr auf sich zu sehen, zu ihrer Selbstkenntniß zu gelangen, und ihr Nichtsseyn dadurch anzuerkennen, daß sie das Bessere, als sie ist, (da sie nur Verstand ist), als ein Jenseits in einem Glauben außer und über sich setzt, wie in den Philosophien Kant's, Jacobi's und Fichte's geschehen ist, und daß sie sich wieder zur Magd eines Glaubens macht. Nach Kant ist Uebersinnliches unfähig, von der Vernunft erkannt zu werden; die höchste Idee hat nicht zugleich Realität. Nach Jacobi „schämt sich die Vernunft zu betteln, und zu graben hat sie weder Hände noch Füße;“ *) dem Menschen ist nur das Gefühl und Bewußtseyn seiner Unwissenheit des Wahren, nur Ahnung des Wahren in der Vernunft, die nur etwas allgemein Subjektives und Instinkt ist, gegeben. Nach Fichte ist Gott etwas Unbegreifliches und Undenkbares: das Wissen weiß nichts, als daß es Nichts weiß, und muß sich zum Glauben flüchten. Nach allen kann das Absolute, nach der alten Distinktion, nicht gegen, so wenig als für die Vernunft seyn, sondern es ist über die Vernunft.

Das negative Verfahren der Aufklärung, dessen positive Seite in seinem eiteln Gethue ohne Kern war, hat sich dadurch einen verschafft, daß es seine Negativität selbst auffaßte, und sich theils von der Schalheit durch die Reinheit und Unendlichkeit

---

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 1., S. 214.

des Negativen befreite, theils aber eben darum für positives Wissen wieder eben so nur Endliches und Empirisches, das Ewige aber nur jenseits haben kann: so daß dieses für das Erkennen leer ist, und dieser unendliche leere Raum des Wissens nur mit der Subjektivität des Sehnens und Ahnens erfüllt werden kann. Und was sonst für den Tod der Philosophie galt, daß die Vernunft auf ihr Seyn im Absoluten Verzicht thun sollte, sich schlechthin daraus ausschlösse und nur negativ dagegen verhielte, wurde nunmehr der höchste Punkt der Philosophie; und das Nichtsseyn der Aufklärung ist durch das Bewußtwerden über dasselbe zum System geworden.

Unvollkommene Philosophien gehören überhaupt dadurch, daß sie unvollkommen sind, unmittelbar einer empirischen Nothwendigkeit an; und deswegen aus und an derselben läßt sich die Seite ihrer Unvollkommenheit begreifen. Das Empirische, was in der Welt als gemeine Wirklichkeit daliegt, ist in Philosophien desselben in Form des Begriffs als Eins mit dem Bewußtseyn und darum gerechtfertigt vorhanden. Das gemeinschaftliche subjektive Princip der obengenannten Philosophien ist theils, nicht etwa eine eingeschränkte Form des Geistes einer kleinen Zeitperiode, oder einer geringen Menge: theils hat die mächtige Geistesform, welche ihr Princip ist, ohne Zweifel in ihnen die Vollkommenheit seines Bewußtseyns und seiner philosophischen Bildung, und dem Erkenntnisse vollendet ausgesprochen zu werden, erlangt.

Die große Form des Weltgeistes aber, welche sich in jenen Philosophien erkannt hat, ist das Princip des Nordens, und, es religiös angesehen, des Protestantismus; — die Subjektivität, in welcher Schönheit und Wahrheit, in Gefühlen und Gesinnungen, in Liebe und Verstand sich darstellt. Die Religion baut im Herzen des Individuums ihre Tempel und Altäre, und Seufzer und Gebete suchen den Gott, dessen Anschauung es sich versagt, weil die Gefahr des Verstandes vorhanden ist, welcher das

Angeschaute als Ding, den Hain als Hölzer erkennen würde. Zwar muß auch das Innere äußerlich werden, die Absicht in der Handlung Wirklichkeit erlangen, die unmittelbare religiöse Empfindung sich in äußerer Bewegung ausdrücken, und der die Objektivität der Erkenntniß fliehende Glaube sich in Gedanken, Begriffen und Worten objektiv werden. Aber das Objektive scheidet der Verstand genau von dem Subjektiven, und es wird dasjenige, was keinen Werth hat und Nichts ist; so wie der Kampf der subjektiven Schönheit gerade dahin gehen muß, sich gegen die Nothwendigkeit gehörig zu verwahren, nach welcher das Subjektive objektiv wird. Und welche Schönheit in diesem reell werden, der Objektivität zufallen, und wo das Bewußtseyn auf die Darstellung und die Objektivität selbst sich richten, die Erscheinung bilden, oder in ihr sich gebildet bewegen wollte, — das müßte ganz wegfallen; denn es würde ein gefährlicher Ueberfluß, und, weil es vom Verstande zu einem Etwas gemacht werden könnte, ein Uebel: so wie das schöne Gefühl, das in schmerzlose Anschauung überginge, ein Aberglaube seyn.

Diese Macht, welche dem Verstande durch die subjektive Schönheit gegeben wird, und ihrer Sehnsucht, die über das Endliche hinwegfliegt und für die es Nichts ist, zuerst zu widersprechen scheint, ist eine eben so nothwendige Seite, als ihr Bestreben gegen ihn. Und sie wird sich in der Darstellung der Philosophien dieser Subjektivität weiter ergeben. Es ist gerade durch ihre Flucht vor dem Endlichen, und das Festseyn der Subjektivität, wodurch ihr das Schöne zu Dingen überhaupt, der Hain zu Hölzern, die Bilder zu Dingen, welche Augen haben und nicht sehen, Ohren, und nicht hören, und, wenn die Ideale nicht in der völlig verständigen Realität genommen werden können als Klötze und Steine, zu Erdichtungen werden, und jede Beziehung auf sie als wesenloses Spiel oder als Abhängigkeit von Objekten und als Aberglaube erscheint.

Aber neben diesem allenthalben in der Wahrheit des Seyns

nur Endlichkeit erblickenden Verstande hat die Religion als Empfindung, die ewig sehnsuchtsvolle Liebe ihre erhabene Seite darin, daß sie an keiner vergänglichen Anschauung noch Genusse hängen bleibt, sondern nach ewiger Schönheit und Seligkeit sich sehnt. Sie ist als Sehnen etwas Subjektives, aber was sie sucht, und ihr nicht im Schauen gegeben ist, ist das Absolute und Ewige. Wenn aber das Sehnen seinen Gegenstand fände, so würde die zeitliche Schönheit eines Subjekts als eines Einzelnen seine Glückseligkeit, die Vollkommenheit eines der Welt angehörigen Wesens seyn. Aber so weit als sie wirklich sie vereinzelte, so weit würde sie nichts Schönes seyn. Aber als der reine Leib der inneren Schönheit hört das empirische Daseyn selbst auf, ein Zeitliches und etwas Eigenes zu seyn. Die Absicht bleibt unbefleckt von ihrer Objektivität als Handlung, und die That so wie der Genuß wird sich nicht durch den Verstand zu einem Etwas gegen die wahre Identität des Inneren und Aeußeren erheben. Die höchste Erkenntniß würde die seyn, welches dieser Leib sey, in dem das Individuum nicht ein Einzelnes wäre, und das Sehnen zur vollkommenen Anschauung und zum seligen Genusse gelangte.

Nachdem die Zeit gekommen war, hatte die unendliche Sehnsucht, über den Leib und die Welt hinaus, mit dem Daseyn sich versöhnt; aber so, daß die Realität, mit welcher die Versöhnung geschah, das Objektive, welches von der Subjektivität anerkannt wurde, wirklich nur empirisches Daseyn, gemeine Welt und Wirklichkeit war: und also diese Versöhnung selbst, nicht den Charakter der absoluten Entgegensetzung, der im schönen Sehnen liegt, verlor, sondern daß sie sich nun auf den anderen Theil des Gegensatzes, auf die empirische Welt warf. Und wenn um ihrer absoluten blinden Naturnothwendigkeit willen sie schon ihrer selbst im innerlichen Grunde sicher und fest war, bedurfte sie doch einer objektiven Form für diesen Grund; und die

bewußtlose Gewißheit des Versenkens in die Realität des empirischen Daseyns muß nach eben der Nothwendigkeit der Natur zugleich sich zur Rechtfertigung und einem guten Gewissen zu verhelfen suchen. Diese Versöhnung fürs Bewußtseyn machte sich in der Glückseligkeitslehre; so daß der fixe Punkt, von welchem ausgegangen wird, das empirische Subjekt, und das, womit es versöhnt wird, eben so die gemeine Wirklichkeit ist, zu der es Zutrauen fassen, und sich ihr ohne Sünde ergeben dürfe. Die tiefe Rohheit und völlige Gemeinheit, als der innere Grund dieser Glückseligkeitslehre, hat darin allein seine Erhebung, daß er nach einer Rechtfertigung und einem guten Bewußtseyn strebt, welches, — da es (weil das Empirische absolut) der Vernunft durch die Idee nicht möglich ist, — allein die Objektivität des Verstandes, den Begriff erreichen kann; welcher Begriff sich, als sogenannte reine Vernunft, in seiner höchsten Abstraktion dargestellt hat.

Der Dogmatismus der Aufklärerei und des Eudämonismus bestand also nicht darin, daß er Glückseligkeit und Genuß zum Höchsten machte. Denn wenn Glückseligkeit als Idee begriffen wird, hört sie auf, etwas Empirisches und Zufälliges, so wie etwas Sinnliches zu seyn. Das vernünftige Thun und der höchste Genuß sind Eins im höchsten Daseyn. Und das höchste Daseyn von Seiten seiner Idealität, welche, wenn sie isolirt wird, erst vernünftiges Thun, oder von Seiten seiner Realität, welche, wenn sie isolirt wird, erst Genuß und Gefühl heißen kann, auffassen zu wollen, ist völlig gleichgültig, wenn die höchste Seligkeit höchste Idee ist; denn vernünftiges Thun und höchster Genuß, Idealität und Realität, sind beide gleicherweise in ihr und identisch. Jede Philosophie stellt nichts dar, als daß sie höchste Seligkeit als Idee konstruirt. Indem der höchste Genuß durch Vernunft erkannt wird, fällt die Unterscheidbarkeit beider unmittelbar hinweg: indem der Begriff und die Unendlichkeit, die im Thun, und die Realität und Endlichkeit, die im Genusse herr-

scheud ist, ineinander aufgenommen werden. Die Polemik gegen die Glückseligkeit wird ein leeres Geschwätze heißen, wenn diese Glückseligkeit als der selige Genuß der ewigen Anschauung erkannt wird. Aber freilich hat dasjenige, was man Eudämonismus genannt, eine empirische Glückseligkeit, einen Genuß der Empfindung, nicht die ewige Anschauung und Seligkeit verstanden.

Dieser Absolutheit des empirischen und endlichen Wesens steht der Begriff, oder die Unendlichkeit so unmittelbar gegenüber, daß Eins durchs Andere bedingt, und Eins mit dem Anderen, und, weil das Eine in seinem Fürsichseyn absolut ist, es auch das Andere, und das Dritte das wahrhafte Erste, das Ewige jenseits dieses Gegensatzes ist. Das Unendliche, der Begriff, als an sich leer, das Nichts, erhält seinen Inhalt durch dasjenige, worauf es in seiner Entgegensetzung bezogen ist, nämlich die empirische Glückseligkeit des Individuums; unter welche Einheit des Begriffs, dessen Inhalt die absolute Einzelnheit ist, Alles zu setzen, und alle und jede Gestalt der Schönheit und Ausdruck einer Idee, Weisheit und Tugend, Kunst und Wissenschaft für sie zu berechnen, (d. i., zu Etwas zu machen, was nicht an sich ist; denn das einzige Ansich ist der abstrakte Begriff dessen, was nicht Idee, sondern absolute Einzelnheit ist), Weisheit und Wissenschaft heißt.

Nach dem festen Princip dieses Systems der Bildung, daß das Endliche an und für sich und absolut und die einzige Realität ist, steht also auf einer Seite das Endliche und Einzelne selbst in der Form der Mannigfaltigkeit, und in diese wird also alles Religiöse, Sittliche und Schöne geworfen, weil es fähig ist, vom Verstande als ein Einzelnes begriffen zu werden; auf der anderen Seite eben diese absolute Endlichkeit in der Form des Unendlichen, als Begriff der Glückseligkeit. Das Unendliche und Endliche, die nicht in der Idee identisch gesetzt werden sollen, (denn jedes ist absolut für sich), stehen auf diese Weise in der Beziehung des Beherrschens gegen einander; denn

im absoluten Gegensatz derselben ist der Begriff das Bestimmende. Aber über diesem absoluten Gegensatz und den relativen Identitäten des Beherrschens, und der empirischen Begreiflichkeit steht das Ewige. Weil jener absolut ist, so ist diese Sphäre das Nichtzuberechnende, Unbegreifliche, Leere: ein unerkennbarer Gott, der jenseits der Grenzpfähle der Vernunft liegt; — eine Sphäre, welche nichts ist für die Anschauung, denn die Anschauung ist hier nur eine sinnliche und beschränkte: ebenso nichts für den Genuß, denn es giebt nur empirische Glückseligkeit: nichts für das Erkennen, denn, was Vernunft heißt, ist nichts als Berechnen alles und eines jeden für die Einzelnheit, und das Setzen aller Idee unter die Endlichkeit.

Dieser Grundcharakter des Eudämonismus und der Aufklärung, welcher die schöne Subjektivität des Protestantismus in eine empirische, die Poesie seines Schmerzes, der mit dem empirischen Daseyn alle Versöhnung verschmäht, in die Prosa der Befriedigung mit dieser Endlichkeit und des guten Gewissens darüber, umgeschaffen hatte, — welches Verhältniß hat er in der Kantischen, Jacobischen und Fichteschen Philosophie erhalten? Diese Philosophien treten so wenig aus demselben heraus, daß sie denselben vielmehr nur aufs Höchste vervollkommnet haben. Ihre bewußte Richtung geht unmittelbar gegen das Princip des Eudämonismus, aber dadurch, daß sie nichts als diese Richtung sind, ist ihr positiver Charakter jenes Princip selbst; so daß die Modifikation, welche diese Philosophien in den Eudämonismus bringen, nur seiner Bildung eine Vervollkommnung giebt, die an sich für die Vernunft und Philosophie, für das Princip gleichgültig ist. Es bleibt in diesen Philosophien das Absolutseyn des Endlichen und der empirischen Realität, und das absolute Entgegengesetztseyn des Unendlichen und Endlichen; und das Idealische ist nur begriffen als der Begriff. Es bleibt im Besondern, wenn dieser Begriff positiv gesetzt ist, die zwischen ihnen mögliche relative Identität

allein die Beherrschung des als reell und endlich Erscheinenden, (worunter zugleich alles Schöne und Sittliche gehört), durch den Begriff. Wenn aber der Begriff als negativ gesetzt ist, so ist die Subjektivität des Individuums in empirischer Form vorhanden, und das Beherrschen geschieht nicht durch den Verstand, sondern als eine natürliche Stärke und Schwäche der Subjektivitäten gegen einander. Es bleibt über dieser absoluten Endlichkeit und absoluten Unendlichkeit das Absolute als eine Leerheit der Vernunft, und der fixen Unbegreiflichkeit und des Glaubens, der, an sich vernunftlos, vernünftig darum heißt, weil jene auf ihre absolute Entgegensetzung eingeschränkte Vernunft ein Höheres über sich erkennt, aus dem sie sich ausschließt.

In der Form als Eudämonismus hatte das Princip einer absoluten Endlichkeit die Vollkommenheit der Abstraktion noch nicht erreicht, indem auf der Seite der Unendlichkeit der Begriff nicht rein gesetzt; sondern mit einem Inhalt erfüllt als Glückseligkeit steht. Dadurch, daß der Begriff nicht rein ist, ist er in positiver Gleichheit mit seinem Entgegengesetzten; denn dasjenige, was seinen Inhalt ausmacht, ist eben die Realität, hier in Begriffsform gesetzt, welche auf der anderen Seite Mannigfaltigkeit ist: so daß keine Reflexion auf die Entgegensetzung vorhanden, oder die Entgegensetzung nicht objektiv, und nicht das Empirische als Negativität für den Begriff, der Begriff als Negativität für das Empirische, noch der Begriff als das an sich Negative gesetzt ist. In der Vollkommenheit der Abstraktion aber ist die Reflexion auf diese Entgegensetzung, oder die ideelle Entgegensetzung objektiv, und jedes gesetzt als ein Etwas, welches nicht ist, was das Andere ist. Die Einheit und das Mannigfaltige treten hier als Abstraktionen einander gegenüber, wodurch denn die Entgegengesetzten beide Seiten der Positivität und der Negativität gegen einander haben; so daß also das Empirische zugleich ein absolutes Etwas für den Begriff ist, und zugleich absolutes Nichts. Durch jene Seite sind sie der vorherige Empi=

rismus, durch diese sind sie zugleich Idealismus und Skepticismus. Jenes nennen sie praktische, dieß theoretische Philosophie. In jener hat für den Begriff, oder an und für sich selbst, das Empirische absolute Realität; in dieser ist das Wissen von demselben Nichts.

Innerhalb dieses gemeinschaftlichen Grundprincips, — der Absolutheit der Endlichkeit und des daraus sich ergebenden absoluten Gegensatzes von Endlichkeit und Unendlichkeit, Realität und Idealität, Sinnlichem und Uebersinnlichem, und des Jenseitsseyns des wahrhaft Reellen und Absoluten, — bilden diese Philosophien wieder Gegensätze unter sich, und zwar die Totalität der für das Princip möglichen Formen. Die Kantische Philosophie stellt die objektive Seite dieser ganzen Sphäre auf: der absolute Begriff, schlechthin für sich seyend als praktische Vernunft, ist die höchste Objektivität im Endlichen, absolut als die Idealität an und für sich postulirt. Die Jacobische Philosophie ist die subjektive Seite: sie verlegt den Gegensatz und das absolut postulirte Identischseyn in die Subjektivität des Gefühls, als einer unendlichen Sehnsucht und eines unheilbaren Schmerzes. Die Fichtesche Philosophie ist die Synthese beider; sie fordert die Form der Objektivität und der Grundsätze wie Kant, aber setzt den Widerstreit dieser reinen Objektivität gegen die Subjektivität zugleich als ein Sehnen und eine subjektive Identität. Bei Kant ist der unendliche Begriff an und für sich gesetzt, und das allein von der Philosophie Anerkannte; bei Jacobi erscheint das Unendliche von Subjektivität afficirt, als Instinkt, Trieb, Individualität; bei Fichte ist das von Subjektivität afficirte Unendliche selbst wieder als Sollen und Streben objektiv gemacht.

So diametral also diese Philosophien sich dem Eudämonismus selbst entgegensetzen, so wenig sind sie aus ihm herausgetreten. Es ist ihre schlechthin einzig ausgesprochene Tendenz, und von ihnen angegebenes Princip, sich über das Subjektive und Empirische zu erheben; und der Vernunft ihr Absolutseyn

und ihre Unabhängigkeit von der gemeinen Wirklichkeit zu vindiciren. Aber weil diese Vernunft schlechthin nur diese Richtung gegen das Empirische hat, das Unendliche an sich nur in Beziehung auf das Endliche ist: so sind diese Philosophien, indem sie das Empirische bekämpfen, unmittelbar in seiner Sphäre geblieben. Die Kantische und Fichtesche haben sich wohl zum Begriff, aber nicht zur Idee erhoben; und der reine Begriff ist absolute Idealität und Leerheit, der seinen Inhalt und seine Dimensionen schlechthin nur in Beziehung auf das Empirische, und damit durch dasselbe hat, und eben den absoluten sittlichen und wissenschaftlichen Empirismus begründet, den sie dem Eudämonismus zum Vorwurf machen. Die Jacobische Philosophie hat diesen Umweg nicht, den Begriff von der empirischen Realität abzusondern, und dem Begriff alsdann seinen Inhalt wieder von eben dieser empirischen Realität, außer welcher für den Begriff nichts ist, als seine Vernichtung, geben zu lassen; sondern sie, da ihr Princip Subjektivität unmittelbar ist, ist unmittelbarer Eudämonismus: nur mit dem Beischlag der Negativität, indem sie darauf reflektirt, daß das Denken, welches der Eudämonismus noch nicht als das Ideelle, das Negative für die Realität erkennt, Nichts an sich ist.

Wenn die früheren wissenschaftlichen Erscheinungen dieses Realismus der Endlichkeit, (denn was die unwissenschaftlichen betrifft, so gehört alles Thun und Treiben der neueren Kultur noch darein), der Lockeanismus und die Glückseligkeitslehre die Philosophie in empirische Psychologie verwandelt, und zum ersten und höchsten Standpunkt den Standpunkt eines Subjekts und die schlechthin seyende Endlichkeit erhoben, und, was, für eine fühlende und bewußte Subjektivität, oder für eine nur in Endlichkeit versenkte, und der Anschauung und Erkenntniß des Ewigen sich entschlagende Vernunft, das Universum nach einer verständigen Berechnung ist, gefragt und geantwortet hatten: so sind die Vervollständigung und Idealisirung dieser empirischen

Psychologie die drei genannten Philosophien, welche darin besteht, daß erkannt wird, dem Empirischen sey der unendliche Begriff schlechthin entgegengesetzt und die Sphäre dieses Gegensatzes, ein Endliches und ein Unendliches, sey absolut, — (wenn aber so Unendlichkeit der Endlichkeit entgegengesetzt ist, ist Eins so endlich als das Andere), — und über derselben, jenseits des Begriffs und des Empirischen sey das Ewige, aber Erkenntnißvermögen und Vernunft seyen schlechthin nur jene Sphäre. In einer solchen nur Endliches denkenden Vernunft findet sich freilich, daß sie nur Endliches denken, in der Vernunft als Trieb und Instinkt findet sich, daß sie das Ewige nicht denken kann. Der Idealismus, — (der in der subjektiven Dimension, nämlich in der Jacobischen Philosophie, nur die Form eines Skepticismus und auch nicht des wahren haben kann, weil hier das reine Denken nur als subjektives gesetzt wird, dahingegen der Idealismus darin besteht, daß es das objektive ist), — dessen diese Philosophien fähig sind, ist ein Idealismus des Endlichen nicht in dem Sinne, daß das Endliche in ihnen nichts wäre, sondern das Endliche ist in die ideelle Form aufgenommen und endliche Idealität, d. h. reiner Begriff, eine der Endlichkeit absolut entgegengesetzte Unendlichkeit, mit dem realen Endlichen, beide gleicherweise absolut gesetzt.

Hiernach ist denn das an sich und einzige Gewisse, daß ein denkendes Subjekt, — eine mit Endlichkeit afficirte Vernunft ist; und die ganze Philosophie besteht darin, das Universum für diese endliche Vernunft zu bestimmen. Die sogenannte Kritik der Erkenntnißkräfte bei Kant, das nicht Ueberfliegen des Bewußtseyns und nicht Transcendentwerden bei Fichte, und bei Jacobi nichts für die Vernunft Unmögliches unternehmen, heißt nichts anders als die Vernunft auf die Form der Endlichkeit absolut einschränken, und in allem vernünftigen Erkennen die Absolutheit des Subjekts nicht vergessen, und die Beschränktheit zum ewigen Gesetz und Seyn sowohl an sich als für die Phi-

losophie machen. Es ist also in diesen Philosophien nichts zu sehen, als die Erhebung der Reflexions-Kultur zu einem System; — eine Kultur des gemeinen Menschenverstandes, der sich bis zum Denken eines Allgemeinen erhebt, den unendlichen Begriff aber, weil er gemeiner Verstand bleibt, für absolutes Denken nimmt, und sein sonstiges Anschauen des Ewigen und den unendlichen Begriff schlechthin auseinander läßt: es sey entweder, daß er auf jenes Anschauen überhaupt Verzicht thut, und sich im Begriff und der Empirie hält, oder daß er beide hat, aber es nicht vereinigen, sein Anschauen nicht in den Begriff aufnehmen, noch Begriff und Empirie gleicherweise vernichten kann. Die Qual der bessern Natur unter dieser Beschränktheit oder absoluten Entgegensetzung drückt sich durch das Sehnen und Streben, das Bewußtseyn, daß es Beschränktheit ist, über die sie nicht hinaus kann, als Glauben an ein Jenseits dieser Beschränktheit aus; aber als perennirendes Unvermögen zugleich die Unmöglichkeit, über die Schranke in das sich selbst klare und sehnsuchtslose Gebiet der Vernunft sich zu erheben.

Da der feste Standpunkt, den die allmächtige Zeit und ihre Kultur für die Philosophie fixirt haben, eine mit Sinnlichkeit afficirte Vernunft ist: so ist das, worauf solche Philosophie ausgehen kann, nicht, Gott zu erkennen, sondern, was man heißt, den Menschen. Dieser Mensch und die Menschheit sind ihr absoluter Standpunkt: nämlich als eine fixe unüberwindliche Endlichkeit der Vernunft, nicht als Abglanz der ewigen Schönheit, als geistiger Fokus des Universums, sondern als eine absolute Sinnlichkeit, welche aber das Vermögen des Glaubens hat, sich noch mit einem ihr fremden Uebersinnlichen an einer und anderer Stelle anzutünchen. Wie wenn die Kunst aufs Portraitiren eingeschränkt, ihr Idealisches darin hätte, daß sie ins Auge eines gemeinen Gesichts noch eine Sehnsucht, in seinen Mund noch ein wehmüthiges Lächeln brächte, aber ihr die über Sehnsucht und Wehmuth erhabenen Götter schlechthin untersagt wäre dar-

zustellen, (als ob die Darstellung ewiger Bilder nur auf Kosten der Menschlichkeit möglich wäre): so soll die Philosophie nicht die Idee des Menschen, sondern das Abstraktum der mit Beschränktheit vermischten empirischen Menschheit darstellen, und den Pfahl des absoluten Gegensatzes unbeweglich in sich eingeschlagen tragen, und, indem sie sich ihre Eingeschränktheit auf das Sinnliche deutlich macht, (sie mag dieß ihr Abstraktum analysiren, oder auf die schöngeisterische und rührende Weise ganz lassen), sich zugleich mit der oberflächlichen Farbe eines Uebersinnlichen schmücken, indem sie im Glauben auf ein Höheres verweist.

Aber die Wahrheit kann durch ein solches Heiligen der Endlichkeit, die bestehen bleibt, nicht hintergangen werden; denn die wahre Heiligung müßte dasselbe vernichten. Wenn der Künstler, der nicht der Wirklichkeit, dadurch, daß er die ätherische Beleuchtung auf sie fallen läßt, und sie ganz darein aufnimmt, die wahre Wahrheit zu geben, sondern nur die Wirklichkeit an und für sich, wie sie gewöhnlich Realität und Wahrheit heißt, ohne weder das Eine noch das Andere zu seyn, darzustellen vermag, zu dem rührenden Mittel gegen die Wirklichkeit, dem Mittel der Sehnsucht und Sentimentalität flieht, und allenthalben der Gemeinheit Thränen auf die Wangen macht, und ein Ach Gott! in den Mund giebt, — wodurch seine Gestalten freilich gegen den Himmel über das Wirkliche hinaus sich richten, aber wie die Fledermäuse, weder dem Vögelgeschlecht noch dem Thiergeschlecht, weder der Erde noch dem Himmel angehören, — und solche Schönheit nicht ohne Häßlichkeit, solche Sittlichkeit nicht ohne Schwäche und Niederträchtigkeit, solcher Verstand, der dabei vorkommt, nicht ohne Plättheit, das Glück und Unglück, das dabei mitspielt, jenes nicht ohne Gemeinheit, dieses nicht ohne Angst und Feigheit, Beides nicht ohne Verächtlichkeit seyn kann: ebenso wenig kann die Philosophie das Endliche und die Subjektivität, wenn sie sie als absolute Wahrheit nach ihrer Weise in Begriffsform aufnimmt, dadurch reinigen, daß sie die-

selbe mit Unendlichem in Beziehung bringt; denn dieses Unendliche ist selbst nicht das Wahre, weil es die Endlichkeit nicht aufzuzehren vermag. Wenn aber in ihr die Wirklichkeit und das Zeitliche als solches verschwindet, so gilt dieß für grausames Seciren, das den Menschen nicht ganz läßt, und für ein gewaltthätiges Abstrahiren, das keine Wahrheit, besonders nicht praktische Wahrheit hat. Und eine solche Abstraktion wird begriffen, als schmerzerregendes Wegschneiden eines wesentlichen Stückes von der Vollständigkeit des Ganzen; als wesentliches Stück aber wird erkannt, und als ein absolutes Ansich, das Zeitliche und Empirische, und die Privation. Es ist, als ob derjenige, der nur die Füße eines Kunstwerks sieht, wenn das ganze Werk seinen Augen enthüllt wird, darüber klagte, daß er der Privation privirt, die Unvollständigkeit verunvollständigt worden sey. Das Endliche erkennen, ist ein solches Erkennen eines Theils und eines Einzelnen. Wenn das Absolute zusammengesetzt wäre aus Endlichem und Unendlichem, so würde die Abstraktion vom Endlichen allerdings ein Verlust seyn. Aber in der Idee ist Endliches und Unendliches Eins, und deswegen die Endlichkeit als solche verschwunden, insofern sie an und für sich Wahrheit und Realität haben sollte; es ist aber nur das, was an ihr Negation ist, negirt worden, und also die wahre Affirmation gesetzt.

Das höchste Abstraktum jener absolut gemachten Negation ist die Egoität, wie sonst das Ding die höchste Abstraktion der Position. Eins wie das Andere ist selbst nur eine Negation des Andern. Reines Seyn, wie reines Denken, — ein absolutes Ding und absolute Egoität, — sind gleicherweise die Endlichkeit zu einem Absoluten gemacht. Und auf dieser einen und selben Stufe stehen, um von den andern Erscheinungen nicht zu sprechen, Eudämonismus und Aufklärerei, so wie Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, zu deren ausgeführterer Gegeneinanderstellung wir jetzt uns wenden.

A. Kantische Philosophie.

Die Kantische Philosophie ist ihres Princips der Subjektivität und des formalen Denkens, dadurch, daß ihr Wesen darin besteht, kritischer Idealismus zu seyn, geradezu geständig. Und in der Sicherheit ihres Standpunkts, die Einheit der Reflexion zum Höchsten zu machen, giebt sie in dem unbesorgtesten Erzählen die Offenbarung dessen, was sie ist und will. Der Name Vernunft, den sie dem Begriffe giebt, vermag den Aufschluß darüber höchstens zu erschweren oder zu verhüllen. Auf den niedrigern Standpunkten, wo ihr in Wahrheit eine Idee zum Grunde liegt, macht theils die Verworrenheit, in der sie die Idee ausdrückt, Mühe, sie zu erkennen; theils verwandelt sie selbst das Vernünftige wieder bald genug in ein Verständiges und Bedingtes. Sonst aber geräth sie, als auf bloße Möglichkeiten des Denkens und aller Realität entbehrende überschwengliche Begriffe, öfters in ihrem Wege beiläufig auf Ideen, welche sie bald genug als bloße leere Gedanken wieder fallen läßt. Und die höchste Idee, auf welche sie in ihrem kritischen Geschäfte stieß, und sie als eine leere „Grübelei" und „einen unnatürlichen bloßen Schulwitz, aus Begriffen eine Realität heraus zu klauben,"*) behandelte, stellt sie selbst aber am Ende ihrer Philosophie als ein Postulat auf, das eine nothwendige Subjektivität hätte, aber nicht diejenige absolute Objektivität, um von dieser Idee, statt mit ihr im Glauben zu enden, ganz al-

*) Kritik der reinen Vernunft: 6te Ausg. S. 463, 467.

lein die Philosophie anzufangen und sie als den alleinigen Inhalt derselben anzuerkennen.

Wenn die Kantische Philosophie schlechthin in dem Gegensatze verweilt, und die Identität desselben zum absoluten Ende der Philosophie, d. h. zur reinen Grenze, die nur eine Negation derselben ist, macht: so muß dagegen als Aufgabe der wahren Philosophie nicht angesehen werden, die Gegensätze, die sich vorfinden, die bald als Geist und Welt, als Seele und Leib, als Ich und Natur u. s. w. aufgefaßt werden, in ihrem Ende zu lösen; sondern ihre einzige Idee, welche für sie Realität und wahrhafte Objektivität hat, ist das absolute Aufgehobenseyn des Gegensatzes. Und diese absolute Identität ist weder ein allgemeines subjektives nicht zu realisirendes Postulat, sondern sie ist die einzige wahrhafte Realität: noch das Erkennen derselben ein Glauben, d. h. ein Jenseits für das Wissen, sondern ihr einziges Wissen. Weil nun die Philosophie in der absoluten Identität weder das eine der Entgegengesetzten, noch das andere, in seiner Abstraktion von dem andern für sich seyend, anerkennt, sondern die höchste Idee indifferent gegen Beides, und jedes einzeln betrachtet Nichts ist, — ist sie Idealismus. Und die Kantische Philosophie hat das Verdienst, Idealismus zu seyn, insofern sie erweist, daß weder der Begriff für sich allein, noch die Anschauung für sich allein, Etwas, „die Anschauung für sich blind und der Begriff für sich leer ist;“ *) und daß die endliche Identität beider im Bewußtseyn, welche Erfahrung heißt, eben so wenig eine vernünftige Erkenntniß ist. Aber indem die Kantische Philosophie jene endliche Erkenntniß für die einzig mögliche erklärt, und zu dem Ansichseyenden, zum Positiven, eben jene negative, rein idealistische Seite oder wieder eben jenen leeren Begriff als absolute, sowohl theoretische als praktische Vernunft macht, fällt sie zurück in absolute Endlichkeit und Subjektivität. Und die ganze Aufgabe

*) Ebendaselbst S. 55.

und Inhalt dieser Philosophie ist nicht das Erkennen des Absoluten, sondern das Erkennen dieser Subjektivität, oder eine Kritik der Erkenntnißvermögen.

„Ich hielte dafür, daß es gleichsam der erste Schritt wäre, den verschiedenen Untersuchungen, die das Gemüth des Menschen gerne unternimmt, ein Genüge zu thun, wenn wir unsern Verstand genau betrachteten, unsere Kräfte erforschten und zusähen, zu welchen Dingen sie aufgelegt sind. Wenn die Menschen mit ihren Untersuchungen weiter gehen, als es ihre Fähigkeit zuläßt, und ihre Gedanken auf einer so tiefen See umherschweifen lassen, wo sie keine Spur finden können; so ist es kein Wunder, daß sie lauter Zweifel erregen, und der Streitigkeiten immer mehr machen, welche, da sie sich niemals auflösen und ausmachen lassen, nur dienen, ihre Zweifel zu unterhalten und zu vermehren, und sie endlich in der vollkommenen Zweiflerei zu bestärken. Würde hingegen die Fähigkeit unseres Verstandes wohl überlegt, würde einmal entdeckt, wie weit sich unsere Erkenntniß erstreckt, und der Horizont gefunden, welcher zwischen dem erleuchteten und dem finstern Theile, zwischen demjenigen, was sich begreifen läßt, und demjenigen, was sich nicht begreifen läßt, die Scheidegrenzen macht; so würden vielleicht die Menschen mit wenigerer Schwierigkeit bei der erkannten Unwissenheit des Einen beruhen, und ihre Gedanken und Reden mit mehrerem Vortheil und Vergnügen zu dem Andern hinwenden."

Mit solchen Worten drückt Locke in der Einleitung zu seinem Versuche den Zweck seines Unternehmens aus, — Worte, welche man ebenso in der Einleitung zur Kantischen Philosophie lesen könnte, welche sich gleichfalls innerhalb des Lockeschen Zwecks, nämlich der Betrachtung des endlichen Verstandes einschränkt.

Innerhalb dieser Schranke aber und ungeachtet der ganz anders lautenden höchsten Resultate findet sich die wahrhafte Vernunftidee ausgedrückt in der Formel: „Wie sind synthe-

tische Urtheile a priori möglich?" Es ist aber Kant begegnet, was er Hume vorwirft, nämlich, daß er diese Aufgabe der Philosophie bei weitem nicht bestimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte, sondern bloß bei der subjektiven und äußerlichen Bedeutung dieser Frage stehen blieb, und herauszubringen glaubte, daß ein vernünftiges Erkennen unmöglich sey; und nach seinen Schlüssen würde alles, was Philosophie heißt, auf einen bloßen Wahn von vermeinter Vernunfteinsicht hinauslaufen.

Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Dieses Problem drückt nichts Anderes aus, als die Idee, daß in dem synthetischen Urtheil Subjekt und Prädikat, jenes das Besondere, dieses das Allgemeine, jenes in der Form des Seyns, dieß in der Form des Denkens, — dieses Ungleichartige zugleich a priori, d. h. absolut identisch ist. Die Möglichkeit dieses Setzens ist allein die Vernunft, welche nichts Anderes ist, als diese Identität solcher Ungleichartigen. Man erblickt diese Idee durch die Flachheit der Deduktion der Kategorien hindurch, und in Beziehung auf Raum und Zeit nicht da, wo sie seyn sollte, in der transcendentalen Erörterung dieser Formen, aber doch in der Folge, wo die ursprünglich synthetische Einheit der Apperception erst bei der Deduktion der Kategorien zum Vorschein kommt, und auch als Princip der figürlichen Synthesis, oder der Formen der Anschauung erkannt, und Raum und Zeit selbst als synthetische Einheiten und die produktive Einbildungskraft, Spontaneität und absolute synthetische Thätigkeit, als Princip der Sinnlichkeit begriffen wird, welche vorher nur als Receptivität charakterisirt worden war.

Diese ursprüngliche synthetische Einheit, d. h. eine Einheit, die nicht als Produkt Entgegengesetzter begriffen werden muß, sondern als wahrhaft nothwendige, absolute, ursprüngliche Identität Entgegengesetzter, ist sowohl Princip der produktiven Einbildungskraft, der blinden, d. h. in die Differenz versenkten, von ihr sich nicht abscheidenden, als der die Differenz identisch setzen=

den, aber von den Differenten sich unterscheidenden Einheit, als Verstand; woraus erhellt, daß die Kantischen Formen der Anschauung und die Formen des Denkens gar nicht als besondere isolirte Vermögen auseinander liegen, wie man es sich gewöhnlich vorstellt. Eine und ebendieselbe synthetische Einheit, — und was diese hier heißt, ist so eben bestimmt worden, — ist das Princip des Anschauens und des Verstandes. Der Verstand ist allein die höhere Potenz, in welcher die Identität, die im Anschauen ganz und gar in die Mannigfaltigkeit versenkt ist, zugleich als ihr entgegengesetzt sich in sich als Allgemeinheit, wodurch sie die höhere Potenz ist, konstituirt. Kant hat deswegen ganz Recht, die Anschauung ohne die Form blind zu nennen. Denn in der Anschauung ist nicht der relative Gegensatz und also auch nicht die relative Identität zwischen Einheit und Differenz, als in welcher relativen Identität und Gegensatz das Sehen oder das Bewußtseyn besteht, vorhanden, sondern die Identität ist wie im Magnet völlig mit der Differenz identisch. Insofern aber die Anschauung eine sinnliche, d. h. der Gegensatz nicht wie in der intellektuellen Anschauung aufgehoben ist, sondern in der empirischen Anschauung als einer solchen hervortreten muß: so besteht er auch in dieser Form des Versenktseyns, und so treten die Gegensätze als zwei Formen des Anschauens auseinander, die eine als Identität des Denkens, die andere als Identität des Seyns, als Anschauung der Zeit und des Raums. Ebenso ist der Begriff leer ohne Anschauung; denn die synthetische Einheit ist nur Begriff, indem sie die Differenz so verbindet, daß sie zugleich außerhalb derselben in relativem Gegensatz ihr gegenüber tritt. Der reine Begriff isolirt ist die leere Identität; nur als relativ identisch zugleich mit dem, welchem er gegenüber steht, ist er Begriff, und erfüllt nur durch das Mannigfaltige der Anschauung: sinnliche Anschauung $A = B$, Begriff $A^2 = (A = B)$.

Was den Hauptumstand betrifft, daß die produktive Ein=

bildungskraft, sowohl in der Form des sinnlichen Anschauens, als des Begreifens der Anschauung oder der Erfahrung eine wahrhaft spekulative Idee ist: so kann die Identität durch den Ausdruck einer synthetischen Einheit den Anschein, als ob sie die Antithesis voraussetzte, und der Mannigfaltigkeit der Antithesis, als eines von ihr Unabhängigen und Fürsichseyenden bedürfte, also der Natur nach später wäre als die Entgegensetzung, erhalten. Allein jene Einheit ist bei Kant unwidersprechlich die absolute, ursprüngliche Identität des Selbstbewußtseyns, welche apriorisch absolut aus sich das Urtheil setzt, oder vielmehr als Identität des Subjektiven und Objektiven im Bewußtseyn als Urtheil erscheint. Diese ursprüngliche Einheit der Apperception, heißt synthetisch eben wegen ihrer Doppelseitigkeit, weil in ihr das Entgegengesetzte absolut Eins ist. Wenn die absolute Synthesis, die insofern absolut ist, als sie nicht ein Aggregat von zusammengelesenen Mannigfaltigkeiten, und erst nach diesen, und zu ihnen hinzugetreten ist, getrennt, und auf ihre Entgegengesetzten reflektirt wird: so ist das Eine derselben das leere Ich, der Begriff, — das Andere Mannigfaltigkeit, Leib, Materie oder wie man will. Kant sagt sehr gut, Krit. der r. Vernunft, zweite Ausg. 1787 S. 135: *) „Durch das leere Ich als einfache Vorstellung ist nichts Mannigfaltiges gegeben;“ (die wahre synthetische Einheit oder vernünftige Identität ist nur diejenige, welche die Beziehung ist des Mannigfaltigen auf die leere Identität, das Ich; aus welcher, als ursprünglicher Synthesis, das Ich, als denkendes Subjekt, und das Mannigfaltige, als Leib und Welt sich erst abscheiden); — wodurch also Kant die Abstraktion des Ich, oder der verständigen Identität, selbst von dem wahren Ich, als absoluter, ursprünglich synthetischer Identität als dem Princip unterscheidet.

So hat Kant in Wahrheit seine Frage: wie sind syntheti-

*) Sechste Aufl. S. 99.

sche Urtheile a priori möglich, gelöst. Sie sind möglich durch die ursprüngliche absolute Identität von Ungleichartigem, aus welcher als dem Unbedingten sie selbst, als in die Form eines Urtheils getrennt erscheinendes Subjekt und Prädikat, Besonderes und Allgemeines, erst sich sondert. Das Vernünftige oder, wie Kant sich ausdrückt, das Apriorische dieses Urtheils, die absolute Identität, als Mittelbegriff, stellt sich aber im Urtheil nicht, sondern im Schluß dar. Im Urtheil ist sie nur die Copula: Ist, ein Bewußtloses; und das Urtheil selbst ist nur die überwiegende Erscheinung der Differenz. Das Vernünftige ist hier für das Erkennen ebenso in den Gegensatz versenkt, wie für das Bewußtseyn überhaupt die Identität in der Anschauung. Die Copula ist nicht ein Gedachtes, Erkanntes, sondern drückt gerade das Nichterkanntseyn des Vernünftigen aus. Was zum Vorschein kommt und im Bewußtseyn ist, ist nur das Produkt, als Glieder des Gegensatzes: Subjekt und Prädikat; und nur sie sind in der Form des Urtheils, nicht ihr Einsseyn als Gegenstand des Denkens gesetzt. In der sinnlichen Anschauung tritt nicht Begriff und Reelles einander gegenüber. In dem Urtheil zieht sich die Identität als Allgemeines zugleich aus ihrem Versenktseyn in die Differenz, die auf diese Weise als Besonderes erscheint, heraus, und tritt diesem Versenktseyn gegenüber; aber die vernünftige Identität der Identität, als des Allgemeinen und des Besonderen ist das Bewußtlose im Urtheil, und das Urtheil selbst nur die Erscheinung desselben.

Von der ganzen transcendentalen Deduktion sowohl der Formen der Anschauung, als der Kategorie überhaupt, kann, — ohne von dem Ich, welches das Vorstellende und Subjekt ist, und das alle Vorstellungen nur Begleitende von Kant genannt wird, dasjenige, was Kant das Vermögen der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception nennt, zu unterscheiden: und diese Einbildungskraft, nicht als das Mittelglied, welches zwischen ein existirendes absolutes Subjekt und eine absolute

existirende Welt erst eingeschoben wird, sondern sie als das, welches das Erste und Ursprüngliche ist, und aus welchem das subjektive Ich sowohl als die objektive Welt erst zur nothwendig zweitheiligen Erscheinung und Produkt sich trennen, allein als das Ansich zu erkennen, — nichts verstanden werden. Diese Einbildungskraft als die ursprüngliche zweiseitige Identität, die nach einer Seite Subjekt überhaupt wird, nach der anderen aber Objekt, und ursprünglich beides ist, ist nichts Anderes als die Vernunft selbst, deren Idee vorhin bestimmt worden ist; — nur Vernunft, als erscheinend in der Sphäre des empirischen Bewußtseyns. Daß das Ansich des empirischen Bewußtseyns die Vernunft selbst ist, und produktive Einbildungskraft, sowohl als anschauend als auch als erfahrend, nicht besondere von der Vernunft abgesonderte Vermögen sind, und daß diese produktive Einbildungskraft nur Verstand heißt, insofern die Kategorien als die bestimmten Formen der erfahrenden Einbildungskraft unter der Form des Unendlichen gesetzt, und als Begriffe fixirt werden, welche gleichfalls in ihrer Sphäre ein vollständiges System bilden, — dieß muß vorzüglich von denjenigen aufgefaßt werden, welche, wenn sie von Einbildungskraft sprechen hören, weder an Verstand, noch vielweniger aber an Vernunft, sondern nur an Ungesetzmäßigkeit, Willkür und Erdichtung denken, und sich von der Vorstellung einer qualitativen Mannigfaltigkeit von Vermögen und Fähigkeiten des Geistes nicht losmachen können. In der Kantischen Philosophie hat man die produktive Einbildungskraft deswegen mehr passiren lassen, weil ihre reine Idee allerdings ziemlich vermischt, wie andere Potenzen, und fast in der gewöhnlichen Form psychologischer aber apriorischer Vermögen dargestellt ist, und Kant das alleinige Apriorische, es sey der Sinnlichkeit oder des Verstandes, oder was es ist, nicht als die Vernunft, sondern nur unter formalen Begriffen von Allgemeinheit und Nothwendigkeit erkannt, und wie wir gleich sehen wer-

den, das wahrhaft Apriorische selbst wieder zu einer reinen, d. h. nicht ursprünglich synthetischen Einheit gemacht hat.

Indem aber das Ansich in der Potenz der Einbildungskraft aufgestellt, aber die Duplicität derselben als eine reflektirte Duplicität, nämlich als Urtheil, und eben so die Identität derselben als Verstand und Kategorie, also als eine gleichfalls reflektirte und relative aufgefaßt worden ist: so mußte auch die absolute Identität der relativen, als Allgemeines oder als Kategorie fixirten Identität und der relativen Duplicität des Allgemeinen und des Besonderen reflektirt, und als Vernunft erkannt werden. Allein die Einbildungskraft, welche Vernunft ist, versenkt in Differenz, wird, als diese Potenz nur in die Form der Unendlichkeit erhoben, als Verstand fixirt; und diese bloß relative Identität tritt dem Besonderen nothwendig entgegen, ist schlechthin von ihm afficirt, als einem ihr Fremden und Empirischen. Und das Ansich beider, die Identität dieses Verstandes und des Empirischen, oder das Apriorische des Urtheils kommt nicht zum Vorschein; und die Philosophie geht vom Urtheil nicht bis zum apriorischen Schluß, vom Anerkennen, daß es Erscheinung des Ansich ist, nicht zum Erkennen des Ansich fort. Und deswegen kann, und in dieser Potenz muß das absolute Urtheil des Idealismus in der Kantischen Darstellung so aufgefaßt werden, daß das Mannigfaltige der Sinnlichkeit, das empirische Bewußtseyn als Anschauung und Empfindung, an sich etwas Unverbundenes, die Welt ein in sich Zerfallendes ist, das erst durch die Wohlthat des Selbstbewußtseyns der verständigen Menschen einen objektiven Zusammenhang und Halt, Substantialität, Vielheit und sogar Wirklichkeit und Möglichkeit erhält; — eine objektive Bestimmtheit, welche der Mensch hin sieht, und hinauswirft. Die ganze Deduktion erhält alsdann den sehr faßlichen Sinn, die Dinge-an-sich und die Empfindungen, — und in Ansehung der Empfindungen und ihrer empirischen Realität bleibt nichts übrig als zu denken, daß die Empfindung von den Dingen-an-sich

herkomme: denn von ihnen kommt überhaupt die unbegreifliche Bestimmtheit des empirischen Bewußtseyns, und sie können weder angeschaut, noch auch erkannt werden, (was in der Erfahrung Form der Anschauung ist, gehört der figürlichen, was Begriff ist, gehört der intellektuellen Synthesis, für die Dinge-an-sich bleibt kein anderes Organ als die Empfindung: denn diese ist allein nicht a priori, d. h. nicht im menschlichen Erkenntnißvermögen, für welches nur Erscheinungen sind, gegründet), — daß die Dinge-an-sich, und die Empfindungen ohne objektive Bestimmtheit sind. Ihre objektive Bestimmtheit ist ihre Einheit, diese Einheit aber ist allein Selbstbewußtseyn eines Erfahrung habenden Subjekts, und also eben so wenig etwas wahrhaft Apriorisches und Ansichseyendes als irgend eine andere Subjektivität.

Der kritische Idealismus bestände demnach in Nichts als in dem formalen Wissen, daß Subjekt und die Dinge oder das Nicht-Ich jedes für sich existiren, das Ich des: Ich denke, und das Ding-an-sich; nicht als ob jedes von ihnen Substanz, das eine als Seelending, das andere als objektives Ding gesetzt wäre, sondern Ich des: Ich denke, als Subjekt, ist absolut, so wie das jenseits desselben liegende Ding-an-sich, beide ohne weitere Bestimmtheit nach Kategorien. Die objektive Bestimmtheit und ihre Formen treten erst ein in der Beziehung beider auf einander; und diese ihre Identität ist die formale, die als Kausalzusammenhang erscheint, so daß Ding-an-sich Objekt wird, insofern es einige Bestimmtheit vom thätigen Subjekt erhält, welche in beiden dadurch allein eine und ebendieselbe ist, aber außerdem sind sie etwas völlig Ungleiches: identisch wie Sonne und Stein es sind in Ansehung der Wärme, wenn die Sonne den Stein wärmt. In eine solche formale Identität ist die absolute Identität des Subjekts und Objekts, und der transcendentale Idealismus in diesen formalen oder vielmehr und eigentlich psychologischen Idealismus übergegangen.

Das Urtheil, wenn die Trennung von Subjekt und Objekt gemacht ist, erscheint wieder gedoppelt im Subjektiven und im Objektiven, als ein Uebergang von einem Objektiven zu einem andern, die selbst wieder im Verhältniß eines Subjektiven und Objektiven gesetzt sind, und der Identität beider; eben so von einer subjektiven Erscheinung zu einer anderen. So ist die Schwere das Objektive, als ein Subjektives oder Besonderes der Körper, als ein Objektives oder Allgemeines aber, die Bewegung; oder das Subjektive, die Einbildungskraft, als Subjektives oder Besonderes, Ich, als Objektives aber oder Allgemeines, die Erfahrung.

Diese Verhältnisse der Erscheinung, als Urtheile, hat Kant auf ihrer objektiven Seite im System der Grundsätze der Urtheilskraft aufgestellt. Und insofern die Identität des in einem solchen Verhältniß des Urtheils als ungleichartig Erscheinenden, z. B. insofern das, was Ursache ist, nothwendig, d. h. absolut verbunden dem Bewirkten, also transcendentale Identität ist, — ist wahrer Idealismus darin zu sehen. Aber dieses ganze System der Grundsätze tritt selbst wieder als ein bewußter menschlicher Verstand auf die eine Seite, als ein Subjektives; und es ist jetzt die Frage, welches Verhältniß hat dieses Urtheil, nämlich diese Subjektivität des Verstandes zur Objektivität? Beides ist identisch, aber formal identisch, indem die Ungleichartigkeit der Erscheinung hier weggelassen ist. Die Form A ist als dieselbe im Subjekt und Objekt vorhanden. Sie ist nicht zugleich auf eine ungleichartige Weise, d. h. das eine Mal als ein Subjektives, das andere Mal als ein Objektives, das eine Mal als Einheit, das andere Mal als Mannigfaltigkeit gesetzt, wie die Entgegensetzung und Erscheinung allein erkannt werden muß: nicht das eine Mal als Punkt, das andere Mal als Linie, nicht 1 = 2; sondern, wenn das Subjektive Punkt ist, so ist auch das Objektive Punkt: ist das Subjektive Linie, so ist auch das Objektive Linie. Ein und ebendasselbe wird das eine Mal als Vorstel-

lung, das andere Mal als existirendes Ding betrachtet: der Baum als meine Vorstellung und als ein Ding: die Wärme, Licht, Roth, Süß u. s. w. als meine Empfindung und als eine Eigenschaft eines Dinges; so wie die Kategorie das eine Mal als Verhältniß meines Denkens, das andere Mal als Verhältniß der Dinge gesetzt wird. Daß nun eine solche Verschiedenheit, wie sie hier vorgestellt ist, nur verschiedene Seiten meines subjektiven Betrachtens, und daß diese Seiten nicht selbst wieder objektiv in der Entgegensetzung als Erkennen der Erscheinung gesetzt sind, sondern jene formale Identität als die Hauptsache erscheint, — dieß macht das Wesen des formalen oder psychologischen Idealismus aus, welcher die Erscheinung des Absoluten eben so wenig nach ihrer Wahrheit erkennt, als die absolute Identität, (Eins ist schlechthin unzertrennlich vom Anderen), und in welchen die Kantische, aber besonders die Fichtesche Philosophie alle Augenblicke übergleitet.

Eine solche formale Identität hat unmittelbar eine unendliche Nichtidentität gegen oder neben sich, mit der sie auf eine unbegreifliche Weise koalesciren muß. So kommt denn auf eine Seite das Ich mit seiner produktiven Einbildungskraft, oder vielmehr mit seiner synthetischen Einheit, die so isolirt gesetzt, formale Einheit des Mannigfaltigen ist, neben dieselbe aber eine Unendlichkeit der Empfindungen und, wenn man will, der Dinge-an-sich; welches Reich insofern es von den Kategorien verlassen ist, nichts Anderes als ein formloser Klumpen seyn kann, obschon es auch nach der Kritik der Urtheilskraft als ein Reich der schönen Natur Bestimmtheiten in sich enthält, für welche die Urtheilskraft nicht subsumirend, sondern nur reflektirend seyn kann. Aber weil doch Objektivität und Halt überhaupt nur von den Kategorien herkommt, dieß Reich aber ohne Kategorien und doch für sich und für die Reflexion ist: so kann man sich dasselbe nicht anders vorstellen, als wie den ehernen König im Märchen, den ein menschliches Selbstbewußtseyn mit den Adern der Ob-

jektivität durchzieht, daß er als aufgerichtete Gestalt steht, — welche Adern der formale transcendentale Idealismus ihr ausleckt, so daß sie zusammensinkt, und ein Mittelding zwischen Form und Klumpen ist, widerwärtig anzusehen; und für die Erkenntniß der Natur, und ohne die von dem Selbstbewußtseyn ihr eingesprützten Adern, bleibt nichts als die Empfindung.

Auf diese Weise wird also die Objektivität der Kategorien in der Erfahrung, und die Nothwendigkeit dieser Verhältnisse, selbst wieder etwas Zufälliges und ein Subjektives. Dieser Verstand ist menschlicher Verstand, ein Theil des Erkenntnißvermögens, Verstand eines fixen Punkts der Egoität. Die Dinge, wie sie durch den Verstand erkannt werden, sind nur Erscheinungen, nichts an sich; was ein ganz wahrhaftes Resultat ist. Der unmittelbare Schluß aber ist, daß auch ein Verstand, der nur Erscheinungen und ein Nichts-an-sich erkennt, selbst Erscheinung und nichts an sich ist. Aber der so erkennende, diskursive Verstand wird dagegen als an sich und absolut, und dogmatisch wird das Erkennen der Erscheinungen als die einzige Weise des Erkennens betrachtet, und die Vernunfterkenntniß geläugnet. Wenn die Formen, durch welche das Objekt ist, nichts an sich sind, so müssen sie auch nichts an sich für eine erkennende Vernunft seyn. Daß aber der Verstand das Absolute des menschlichen Geistes ist, darüber scheint Kant nie ein leiser Zweifel aufgestiegen zu seyn, sondern der Verstand ist die absolut fixirte unüberwindliche Endlichkeit der menschlichen Vernunft.

Bei der „Aufgabe, die Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe zu e r k l ä r e n," findet Kant mit Recht „die Schwierigkeit" (nicht eines Erklärens, sondern des Erkennens) „in der vorausgesetzten Ungleichartigkeit der Seele mit den Gegenständen äußerer Sinne; wenn man aber bedenke, daß beiderlei Arten von Gegenständen hierin sich nicht innerlich, sondern nur sofern Eins mit dem Anderen ä u ß e r l i c h e r s c h e i n t, von einander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie, als

Ding an sich selbst, zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht seyn dürfte: so verschwinde die Schwierigkeit, und es bleibe keine übrig, als die, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sey," (es war überflüssig, die Schwierigkeit hier herüber zu spielen), „welche zu lösen, — ohne Zweifel, auch außer dem Felde der menschlichen Erkenntniß liegt." *) Man sieht, daß es um der beliebten Menschheit und ihres Erkenntnißvermögens willen geschieht, daß Kant seinen Gedanken, daß jene vielleicht an sich nicht so ungleichartig, sondern nur in der Erscheinung seyen, so wenig ehrt, und diesen Gedanken für den bloßen Einfall eines Vielleichts und nicht für einen vernünftigen hält.

Ein solcher formaler Idealismus, der auf diese Weise einen absoluten Punkt der Egoität und ihres Verstandes einer Seits, und absolute Mannigfaltigkeit oder Empfindung auf die andere Seite setzt, ist ein Dualismus. Und die idealistische Seite, welche dem Subjekte gewisse Verhältnisse, die Kategorien heißen, vindicirt, ist nichts als die Erweiterung des Lockeanismus, welcher die Begriffe und Formen durchs Objekt gegeben werden läßt, und nur das Wahrnehmen überhaupt, einen allgemeinen Verstand, in das Subjekt versetzt; da hingegen dieser Idealismus das Wahrnehmen als immanente Form selbst weiter bestimmt, und dadurch allerdings schon unendlich gewinnt, daß die Leerheit des Percipirens, oder der Spontaneität, a priori, absolut durch einen Inhalt erfüllt wird, indem die Bestimmtheit der Form nichts Anderes ist, als die Identität Entgegengesetzter. Wodurch also der apriorische Verstand zugleich wenigstens im Allgemeinen aposteriorisch wird, (denn die Aposteriorität ist nichts als die Entgegensetzung), und so der formelle Begriff der Vernunft, apriorisch und aposteriorisch, identisch und nicht identisch in einer absoluten Einheit zu seyn, gegeben wird; welche Idee aber Verstand bleibt, und nur deren Produkt als ein synthetisches Ur-

---

*) Kritik der reinen Vernunft. 6te Auflage. S. 309.

theil a priori erkannt wird. Innerhalb ist also der Verstand, insofern in ihm selbst Allgemeines und Besonderes Eins sind, eine spekulative Idee, und soll eine spekulative Idee seyn; denn die Entgegensetzung des Urtheils soll a priori, nothwendig und allgemein, d. h. absolut identisch seyn. Aber es bleibt bei dem Sollen; denn dieses Denken ist wieder ein Verstand, ein der empirischen Sinnlichkeit Entgegengesetztes. Die ganze Deduktion ist eine Analyse der Erfahrung, und das Setzen einer absoluten Antithesis und eines Dualismus.

Daß der Verstand etwas Subjektives ist, für den die Dinge nicht an sich, sondern nur die Erscheinungen sind, hat also einen gedoppelten Sinn; den sehr richtigen, daß der Verstand das Princip der Entgegensetzung und die Abstraktion der Endlichkeit ausdrückt; den anderen aber, nach welchem diese Endlichkeit und die Erscheinung im Menschen ein Absolutes ist: nicht das Ansich der Dinge, aber das Ansich der erkennenden Vernunft. Als subjektive Qualität des Geistes soll er absolut seyn. Aber schon dadurch überhaupt, daß er als etwas Subjektives gesetzt wird, wird er als etwas nicht Absolutes anerkannt. Es muß selbst für den formalen Idealismus gleichgültig seyn, ob der nothwendige und in den Dimensionen seiner Form erkannte Verstand subjektiv oder objektiv gesetzt wird. Wenn der Verstand für sich betrachtet werden soll, als die Abstraktion der Form in ihrer Triplicität: so ist es gleich, ihn als Verstand des Bewußtseyns, als auch als Verstand der Natur zu betrachten, als die Form der bewußten oder der bewußtlosen Intelligenz; so daß wie im Ich der Verstand intellektualisirt, eben so in der Natur realisirt gedacht wird. Wenn der Verstand überhaupt an sich wäre, würde er in der Natur, als eine außer dem verständigen Erkennen an und für sich verständige Welt, so sehr Realität haben, als ein außer der Natur sich in der Form der Intellektualität denkender Verstand; — die Erfahrung subjektiv als das bewußte eben so sehr, als die Erfahrung ob-

jektiv, das bewußtlose System der Mannigfaltigkeit und Verknüpfung der Welt. Aber die Welt ist nicht darum nichts an sich, weil ihr ein bewußter Verstand erst ihre Formen giebt, sondern weil sie Natur, d. h. über die Endlichkeit und den Verstand erhaben ist; und eben so ist der bewußte Verstand nichts an sich, nicht darum, weil er menschlicher Verstand, sondern weil er Verstand überhaupt, d. h. in ihm ein absolutes Seyn des Gegensatzes ist.

Wir müssen also das Verdienst Kants nicht darein setzen, daß er die Formen, die in den Kategorien ausgedrückt sind, in das menschliche Erkenntnißvermögen als den Pfahl einer absoluten Endlichkeit gesetzt: sondern daß er mehr in der Form transcendentaler Einbildungskraft die Idee wahrhafter Apriorität, aber auch selbst in dem Verstande dadurch den Anfang der Idee der Vernunft gelegt hat, daß er das Denken oder die Form, nicht subjektiv, sondern an sich genommen, nicht als etwas Formloses, die leere Apperception, sondern daß er das Denken als Verstand, als wahrhafte Form, nämlich als Triplicität begriffen hat. In diese Triplicität ist allein der Keim des Spekulativen gelegt, weil in ihr zugleich ursprüngliches Urtheil, oder Dualität, also die Möglichkeit der Aposteriorität selbst liegt, und die Aposteriorität auf diese Weise aufhört, dem Apriori absolut entgegengesetzt, und eben dadurch das Apriori auch, formale Identität zu seyn. Die reinere Idee aber eines Verstandes, der zugleich aposteriorisch ist, die Idee der absoluten Mitte eines anschauenden Verstandes werden wir nachher berühren.

Ehe wir zeigen, wie diese Idee eines zugleich aposteriorischen oder anschauenden Verstandes Kanten sehr gut vorschwebte, und wie er sie aussprach, aber wie er mit Bewußtseyn sie wieder vernichtete, müssen wir betrachten, was die Vernunft, die in diese Idee überzugehen sich weigert, seyn kann. Um dieser Weigerung willen bleibt ihr nichts übrig, als die reine Leerheit der Identität, welche die Vernunft bloß im Urtheil betrachtet als

das für sich selbst seyende reine Allgemeine ist, d. h. das Subjektive, wie es in seinem von der Mannigfaltigkeit völlig gereinigten Zustande als reine abstrakte Einheit zu Stande kommt. Der menschliche Verstand ist die Verknüpfung des Mannigfaltigen durch die Einheit des Selbstbewußtseyns. In der Analysis ergiebt sich ein Subjektives, als verknüpfende Thätigkeit, die selbst als Spontaneität Dimensionen, welche sich als die Kategorien ergeben, hat; und insofern ist sie Verstand. Aber die Abstraktion von dem Inhalt sowohl, den dieses Verknüpfen durch seine Beziehung auf das Empirische hat, als von seiner immanenten Besonderheit, die sich in seinen Dimensionen ausdrückt, — diese leere Einheit ist die Vernunft. Der Verstand ist Einheit einer möglichen Erfahrung, die Vernunfteinheit aber bezieht sich auf den Verstand und dessen Urtheile. In dieser allgemeinen Bestimmung ist die Vernunft aus der Sphäre der relativen Identität des Verstandes allerdings erhoben, und dieser negative Charakter ließe zu, sie als absolute Identität zu begreifen; aber sie ist auch nur erhoben worden, damit die bei der Einbildungskraft am Lebhaftesten hervortretende, beim Verstand schon depotenzirte spekulative Idee, bei der Vernunft vollends ganz zur formalen Identität herabsinke. Wie Kant diese leere Einheit mit Recht zu einem bloß regulativen, nicht zu einem konstitutiven (denn wie sollte das schlechthin Inhaltlose etwas konstituiren) Princip macht, wie er sie als das Unbedingte setzt, — dieß zu betrachten hat an sich theils nur Interesse, inwiefern, um diese Leerheit zu konstituiren, Kant polemisch gegen die Vernunft ist, und das Vernünftige, was im Verstande und seiner Deduktion als transcendentale Synthesis anerkannt wird, nur insofern es nicht als Produkt und in seiner Erscheinung als Urtheil, sondern jetzt als Vernunft erkannt werden sollte, selbst wieder ausreutet; theils ins Besondere wie diese leere Einheit als praktische Vernunft doch wieder konstitutiv werden, aus sich selbst gebähren und sich einen Inhalt geben soll: wie ferner am letzten Ende die Idee

der Vernunft wieder rein aufgestellt, aber wieder vernichtet, und als ein absolutes Jenseits in der Vernunftlosigkeit des Glaubens, als ein Leeres für die Erkenntniß gesetzt wird, und damit die Subjektivität, welche auf eine scheinbar unschuldigere Weise schon in der Darstellung des Verstandes auftrat, absolut und Princip bleibt.

Daß die Vernunft, als die dimensionslose Thätigkeit, als der reine Begriff der Unendlichkeit in der Entgegensetzung gegen das Endliche festgehalten, und in ihr als ein Absolutes, also als reine Einheit ohne Anschauung leer in sich ist, erkennt Kant durchaus und allenthalben. Der unmittelbare Widerspruch aber, der darin liegt, ist, daß diese Unendlichkeit, die schlechthin bedingt ist durch die Abstraktion von einem Entgegengesetzten, und schlechthin Nichts ist außer diesem Gegensatz, doch zugleich als die absolute Spontaneität und Autonomie behauptet wird; als Freiheit soll sie seyn absolut, da doch das Wesen dieser Freiheit darin besteht, nur durch ein Entgegengesetztes zu seyn. Dieser diesem System unüberwindliche und es zerstörende Widerspruch wird zur realen Inkonsequenz, indem diese absolute Leerheit sich als praktische Vernunft einen Inhalt geben und in der Form von Pflichten sich ausdehnen soll. Die theoretische Vernunft, welche sich die Mannigfaltigkeit vom Verstande geben läßt, und diese nur zu reguliren hat, macht keinen Anspruch auf eine autonomische Würde, noch auf das Selbstzeugen des Sohnes aus sich; und muß ihrer eigenen Leerheit und Unwürdigkeit, sich in diesem Dualismus einer reinen Vernunfteinheit und einer Verstandesmannigfaltigkeit ertragen zu können, und ohne Bedürfniß nach der Mitte und nach immanenter Erkenntniß zu seyn, überlassen bleiben. Statt die Vernunftidee, welche in der Deduktion der Kategorien als ursprüngliche Identität des Einen und Mannigfaltigen vorkommt, hier vollkommen herauszuheben aus ihrer Erscheinung als Verstand, wird diese Erscheinung nach einem jener Glieder, der Einheit, und damit auch nach dem anderen perma-

nent, und die Endlichkeit absolut gemacht. Es wird wohl wieder Vernünftiges gewittert, wohl der Name Idee aus Plato wieder hervorgezogen, Tugend und Schönheit als Ideen erkannt: aber diese Vernunft selbst bringt es nicht so weit, eine Idee hervorbringen zu können.

Die polemische Seite dieser Vernunft hat in den Paralogismen derselben kein anderes Interesse, als die Verstandesbegriffe, die vom Ich prädicirt werden, aufzuheben, und es aus der Sphäre des Dinges und der objektiven endlichen Bestimmtheiten in die Intellektualität empor zu heben, in dieser nicht eine bestimmte Dimension und einzelne Form des Verstandes vom Geist zu prädiciren, aber die abstrakte Form der Endlichkeit selbst; und das: Ich denke zu einem absoluten intellektuellen Punkte, nicht zu einer realen existirenden Monade in der Form von Substanz, sondern zu einer intellektuellen Monade, als einem fixen intellektuellen Eins, das bedingt durch unendliche Entgegensetzung und in dieser Endlichkeit absolut ist, umzuschaffen: so daß Ich aus dem Seelending eine qualitative Intellektualität, ein intellektuelles abstraktes, und als solches absolutes Eins, — die vorherige dogmatische objektive in eine dogmatische subjektive absolute Endlichkeit umgewandelt wird.

Die mathematischen Antinomien betrachten die Anwendung der Vernunft als bloßer Negativität auf ein Fixirtes der Reflexion, wodurch unmittelbar die empirische Unendlichkeit producirt wird. A ist gesetzt, und soll zugleich nicht gesetzt seyn; es ist gesetzt, indem es bleibt, was es ist: es ist aufgehoben, indem zu einem Anderen übergegangen wird. Diese leere Forderung eines Anderen, und das absolute Seyn dessen, für welches ein Anderes gefordert wird, geben diese empirische Unendlichkeit. Die Antinomie entsteht, weil sowohl das Andersseyn als das Seyn, der Widerspruch in seiner absoluten Unüberwindlichkeit gesetzt wird. Die eine Seite der Antinomie muß also seyn, daß hier der bestimmte Punkt, und die Widerlegung, daß das Ge=

gentheil, das Andersseyn gesetzt wird; die andere Seite der Antinomie umgekehrt. Wenn Kant diesen Widerstreit erkannt hat, daß er nur durch und in der Endlichkeit nothwendig entstehe, und deswegen ein nothwendiger Schein sey: so hat er ihn theils nicht aufgelöst, indem er die Endlichkeit selbst nicht aufgehoben hat, sondern wieder, indem er den Widerstreit zu etwas Subjektivem machte, eben diesen Widerstreit bestehen lassen; theils kann Kant den transcendentalen Idealismus nur als den negativen Schlüssel zu ihrer Auflösung, insofern er beide Seiten der Antinomie als Etwas an sich seyend läugnet, gebrauchen: aber das Positive dieser Antinomien, ihre Mitte ist dadurch nicht erkannt. Die Vernunft erscheint rein bloß von ihrer negativen Seite, als aufhebend die Reflexion, aber sie selbst in ihrer eigenthümlichen Gestalt tritt nicht hervor. Doch wäre dieß Negative schon hinreichend genug, um dann auch für die praktische Vernunft den unendlichen Progreß wenigstens abzuhalten; denn er ist ebendieselbe Antinomie wie der unendliche Regreß, und selbst nur für und in der Endlichkeit. Die praktische Vernunft, die zu ihm ihre Zuflucht nimmt, und in der Freiheit sich als absolut konstituiren soll, bekennt eben durch diese Unendlichkeit des Progresses ihre Endlichkeit und Untüchtigkeit, sich für absolut geltend zu machen.

Die Auflösung der dynamischen Antinomien aber blieb nicht bloß negativ, sondern bekennt den absoluten Dualismus dieser Philosophie. Sie hebt den Widerstreit dadurch, daß sie ihn absolut macht. Freiheit und Nothwendigkeit, intelligible und sinnliche Welt, absolute und empirische Nothwendigkeit auf einander bezogen, produciren eine Antinomie. Die Auflösung lautet dahin, diese Gegensätze nicht auf diese dürftige Weise zu beziehen, sondern sie als absolut ungleichartig, außer aller Gemeinschaft seyend, zu denken. Und vor dem dürftigen und haltungslosen Beziehen der Freiheit auf die Nothwendigkeit, der intelligibeln auf die sinnliche Welt ist allerdings die völlige reine

Trennung derselben ein Verdienst, — daß ihre absolute Identität ganz rein gesetzt werde. Aber ihre Trennung ist von Kant nicht zu diesem Behuf so rein gemacht worden, sondern — daß die Trennung das Absolute sey; ganz außer aller Gemeinschaft gedacht, widerstreiten sie sich nicht.

Was in dieser sogenannten Auflösung der Antinomien bloß als ein Gedanke gegeben wird, daß Freiheit und Nothwendigkeit ganz getrennt seyn können, wird in einer anderen Reflexionsform kategorisch gesetzt: nämlich in der berühmten Kritik der spekulativen Theologie; in welcher die absolute Entgegensetzung der Freiheit, in der Form von Begriff, und der Nothwendigkeit, in der Form von Seyn, positiv behauptet, und über die entsetzliche Verblendung der vorhergehenden Philosophie der vollständige Sieg der Unphilosophie davon getragen wird. Der bornirte Verstand genießt hier seines Triumphes über die Vernunft, welche ist absolute Identität der höchsten Idee und der absoluten Realität, mit völlig mißtrauenloser Selbstgenügsamkeit. Kant hat sich seinen Triumph dadurch noch glänzender und behaglicher gemacht, daß er dasjenige, was sonst ontologischer Beweis fürs Daseyn Gottes genannt wurde, in der schlechtesten Form, welcher er fähig ist, und die ihm von Mendelssohn und Andern gegeben wurde, — welche die Existenz zu einer Eigenschaft machten, wodurch also die Identität der Idee und der Realität als ein Hinzuthun von einem Begriff zu einem anderen erscheint, — aufgenommen hat; wie denn Kant überhaupt durchaus eine Unwissenheit mit philosophischen Systemen und Mangel an einer Kenntniß derselben, die über eine rein historische Notiz ginge, besonders in den Widerlegungen derselben zeigte.

Nach dieser völligen Zertretung der Vernunft, und dem gehörigen Jubel des Verstandes und der Endlichkeit, sich als das Absolute dekretirt zu haben, stellt sich die Endlichkeit als allerhöchste Abstraktion der Subjektivität oder der bewußten Endlichkeit alsdann auch in ihrer positiven Form auf, und in dieser

heißt sie praktische Vernunft. Wie der reine Formalismus dieses Princips, die Leerheit sich mit dem Gegensatze einer empirischen Fülle darstelle, und zum System ausbilde, werden wir bei der durchgeführtern und konsequentern Entwickelung, welche die Integration dieser leeren Einheit und ihres Gegensatzes durcheinander bei Fichte hat, weitläufiger zeigen.

Hier ist noch der interessanteste Punkt des Kantischen Systems aufzuweisen, nämlich der Punkt, auf welchem es eine Region erkennt, welche eine Mitte ist zwischen dem empirischen Mannigfaltigen und der absoluten abstrakten Einheit, aber wieder nicht eine Region für die Erkenntniß; sondern nur die Seite ihrer Erscheinung, nicht aber deren Grund, die Vernunft, wird hervorgerufen, als Gedanke anerkannt, aber alle Realität für die Erkenntniß ihr abgesprochen.

In der reflektirenden Urtheilskraft findet nämlich Kant das Mittelglied zwischen Naturbegriff und Freiheitsbegriff; d. h. zwischen der durch Begriffe bestimmten objektiven Mannigfaltigkeit, dem Verstande überhaupt, und der reinen Abstraktion des Verstandes; — die Region der Identität dessen, was in dem absoluten Urtheil, über dessen Sphäre die theoretische so wenig als die praktische Philosophie sich erhoben hatte, Subjekt und Prädikat ist. Diese Identität aber, welche allein die wahre und alleinige Vernunft ist, ist nach Kant nicht für die Vernunft, sondern nur für reflektirende Urtheilskraft. Indem Kant hier über die Vernunft in ihrer Realität, als bewußter Anschauung, (über die Schönheit,) und über dieselbe, als bewußtloser Anschauung, (über die Organisation), reflektirt: findet sich allenthalben die Idee der Vernunft auf eine mehr oder weniger formale Weise ausgesprochen. Für die ideelle Form der Schönheit stellt Kant *) die Idee „einer von selbst gesetzmäßigen Einbildungskraft, einer

*) Kritik der Urtheilskraft S. 69 (3te Ausg., 1799).

Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz, und einer freien Uebereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande" auf. Die Erklärungen hierüber, z. B. über „eine ästhetische Idee," daß sie „diejenige Vorstellung der Einbildungskraft sey, die viel zu denken veranlasse, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Begriff adäquat seyn, die folglich durch keine Sprache völlig erreicht und verständlich gemacht werden könne," *) lauten höchst empirisch; denn es zeigt sich nicht die leiseste Ahnung, daß man sich hier auf dem Gebiete der Vernunft befinde.

Wo Kant zur Lösung der Geschmacksantinomie auf die Vernunft als „den Schlüssel der Enträthselung" kommt, da ist sie nichts als „die unbestimmte Idee des Uebersinnlichen in uns, das weiter nicht begreiflich gemacht werden könne;" als ob er nicht selbst einen Begriff desselben in der Identität des Natur- und Freiheitsbegriffs gegeben hätte. „Eine ästhetische Idee kann" nach Kant „keine Erkenntniß werden, weil sie eine Anschauung der Einbildungskraft ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann: eine Vernunftidee kann nie Erkenntniß werden, weil sie einen Begriff vom Uebersinnlichen enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gefunden werden kann; — jene eine inexponible Vorstellung der Einbildungskraft, diese ein indemonstrabler Begriff der Vernunft;" **) — als ob nicht die ästhetische Idee in der Vernunftidee ihre Exposition, die Vernunftidee in der Schönheit dasjenige, was Kant Demonstration nennt, nämlich Darstellung des Begriffs in der Anschauung, hätte. Kant aber fordert gerade dasjenige, was die mathematischen Antinomien gründet, nämlich eine solche Anschauung für die Vernunftidee, in welcher die Idee nebeneinander als rein Endliches und Sinnliches und zugleich auch als Uebersinnliches, als ein Jenseits der Erfahrung erfahren, nicht in absoluter Identität das

---

*) Ebendaselbst S. 192 — 193.

**) Ebendaselbst S. 238 — 240.

Sinnliche und Uebersinnliche angeschaut, — und eine Exposition und Erkenntniß des Aesthetischen, in welcher das Aesthetische durch den Verstand exhaurirt wäre.

Weil in der Schönheit, als der erfahrenen, besser: angeschauten Idee, die Form der Entgegensetzung des Anschauens und des Begriffs wegfällt, so erkennt Kant dieses Wegfallen des Gegensatzes als ein Negatives in dem Begriff eines Uebersinnlichen überhaupt; aber weder daß es als Schönheit positiv, angeschaut, oder, wie Kant spricht, für die Erfahrung gegeben ist: noch daß, indem das Princip der Schönheit als Identität des Natur- und Freiheitsbegriffs exponirt ist, das Uebersinnliche das intelligible Substrat der Natur außer uns und in uns, die Sache an sich, wie Kant das Uebersinnliche definirt, — wenigstens auf eine oberflächliche Weise erkannt: noch weniger, daß es einzig an dem perennirenden ein für allemal zum Grunde gelegten Gegensatze des Uebersinnlichen und Sinnlichen liegt, daß das Uebersinnliche weder als erkennbar noch als anschaubar gesetzt wird. Dadurch, daß das Vernünftige in dieser unverrückten Entgegensetzung, als Uebersinnliches und absolut Negatives sowohl des Anschauens als des vernünftigen Erkennens festgehalten wird, erhält das Aesthetische ein Verhältniß zur Urtheilskraft und einer Subjektivität, für welche das Uebersinnliche Princip einer Zweckmäßigkeit der Natur zu unserem Erkenntnißvermögen ist, aber dessen Anschauung sich nicht für die Idee und das Erkennen, noch dessen Idee für die Anschauung sich darstellt. Es wird also vom Uebersinnlichen, insofern es Princip des Aesthetischen ist, wieder nichts gewußt; und das Schöne wird etwas, das sich allein auf das menschliche Erkenntnißvermögen und ein übereinstimmendes Spiel seiner mannigfaltigen Kräfte bezieht, also schlechthin etwas Endliches und Subjektives ist.

Die Reflexion über die objektive Seite, nämlich über die bewußtlose Anschauung der Realität der Vernunft, oder die or-

ganische Natur, in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft, spricht die Idee der Vernunft, bestimmter als in dem vorigen Begriff eines harmonischen Spiels von Erkenntnißkräften, nämlich in der Idee eines „anschauenden Verstandes" aus, für welchen „Möglichkeit und Wirklichkeit Eins sind;" für welchen „Begriffe, (die bloß auf die Möglichkeit eines Gegenstandes gehen), und sinnliche Anschauungen, (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen), beide wegfallen; — eines intuitiven Verstandes, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besondern und so zum Einzelnen (durch Begriffe) gehe, für welchen die Zufälligkeit in der Zusammenstimmung der Natur in ihren Produkten nach besondern Gesetzen zum Verstande nicht angetroffen werde, ... in welchem als urbildlichem Verstande die Möglichkeit der Theile, ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach, vom Ganzen abhange." *) Von dieser Idee erkennt Kant zugleich, daß wir nothwendig auf sie getrieben werden. Und die Idee dieses urbildlichen, intuitiven Verstandes ist im Grunde durchaus nichts Anderes, als dieselbe Idee der transcendentalen Einbildungskraft, die wir oben betrachteten; denn sie ist anschauende Thätigkeit, und zugleich ist ihre innere Einheit gar keine andere, als die Einheit des Verstandes selbst, die Kategorie in die Ausdehnung versenkt, die erst Verstand und Kategorie wird, insofern sie sich von der Ausdehnung absondert. Die transcendentale Einbildungskraft ist also selbst anschauender Verstand.

Der Nothwendigkeit dieser Idee, die hier nur als Gedanke vorkommt, ungeachtet, soll doch Realität von ihr nicht prädicirt werden, sondern wir sollen uns ein für allemal daran halten, daß Allgemeines und Besonderes unumgänglich nothwendig unterschiedene Dinge, Verstand für Begriffe, und sinnliche An-

*) Ebendaselbst S. 340 — 349.

schauung für Objekte, — zwei ganz heterogene Stücke sind. Die Idee ist etwas schlechthin Nothwendiges, und doch etwas Problematisches; für unser Erkenntnißvermögen ist nichts anzuerkennen, als die Form seiner Erscheinung in der (wie Kant es nennt) Ausübung, in welcher Möglichkeit und Wirklichkeit unterschieden werden. Diese seine Erscheinung ist ein absolutes Wesen, das Ansich des Erkennens; als ob das nicht auch eine Ausübung des Erkenntnißvermögens wäre, wenn es als eine nothwendige Idee denkt und erkennt einen Verstand, für welchen Möglichkeit und Wirklichkeit nicht getrennt, in welchem Allgemeines und Besonderes Eins ist, dessen Spontaneität zugleich anschauend ist. Kant hat keinen andern Grund als schlechthin die Erfahrung und die empirische Psychologie, daß das menschliche Erkenntnißvermögen seinem Wesen nach in dem bestehe, wie es erscheint; nämlich in jenem Fortgehen vom Allgemeinen zum Besondern oder rückwärts vom Besondern zum Allgemeinen. Aber indem er selbst einen intuitiven Verstand denkt, auf ihn als absolut nothwendige Idee geführt wird, stellt er selbst die entgegengesetzte Erfahrung von dem Denken eines nicht discursiven Verstandes auf, und erweist, daß sein Erkenntnißvermögen erkennt, nicht, nur die Erscheinung und die Trennung des Möglichen und Wirklichen in derselben, sondern die Vernunft und das Ansich. Kant hat hier Beides vor sich, die Idee einer Vernunft, in welcher Möglichkeit und Wirklichkeit absolut identisch ist, und die Erscheinung derselben als Erkenntnißvermögen, worin sie getrennt sind. Er findet in der Erfahrung seines Denkens beide Gedanken, in der Wahl zwischen beiden hat aber seine Natur die Nothwendigkeit, das Vernünftige, eine anschauende Spontaneität zu denken, verachtet, und sich schlechthin für die Erscheinung entschlossen.

An und für sich, erkennt er, sey es möglich, daß der Mechanismus der Natur, das Kausalitätsverhältniß, und der teleologische Technicismus derselben Eins seyen: d. h. nicht daß sie

durch eine ihr entgegengesetzte Idee bestimmt sey, sondern, daß dasjenige, was nach dem Mechanismus als absolut getrennt (das eine als Ursache, das andere als Wirkung) in einem empirischen Zusammenhange der Nothwendigkeit erscheint, in einer ursprünglichen Identität als dem Ersten und absolut zusammenhange. Ungeachtet Kant dieß nicht für unmöglich, also für eine Art der Betrachtung erkennt, so bleibt er doch bei derjenigen Betrachtungsart stehen, nach welcher sie schlechthin getrennt, und das sie Erkennende, ein ebenso schlechthin zufälliges, absolut endliches und subjektives Erkenntnißvermögen, welches er menschliches Erkenntnißvermögen nennt, ist; und erklärt die Vernunfterkenntniß, für welche der Organismus, als reelle Vernunft, das obere Princip der Natur und Identität des Allgemeinen und Besondern ist, für transcendent. Er erkennt also auch in dem Spinozismus „einen Idealismus der Endursachen" in dem Sinne, als ob „Spinoza der Idee der Endursachen alle Realität nehmen wolle, . . . und als Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung (die er nicht läugne) der Dinge der Natur bloß die Einheit des Subjekts nenne, dem sie alle inhäriren und bloß eine ontologische" (soll heißen eine verständige, abstrakte) „Einheit" (wie die Einheit, welche Kant Vernunft nennt) zum Princip mache, da doch „die bloße Vorstellung der Einheit des Substrats auch nicht einmal die Idee von einer auch nur unabsichtlichen Zweckmäßigkeit bewirken könne." *) Hätte Kant bei der Spinozischen Einheit nicht seine Verstandeseinheit, die ihm theoretische und praktische Vernunft heißt, sondern seine Idee der Einheit eines intuitiven Verstandes, als in welchem Begriff und Anschauung, Möglichkeit und Wirklichkeit Eins ist, gegenwärtig gehabt: so hätte er die Spinozische Einheit nicht für eine abstrakte, welche der Zweckmäßigkeit, d. h. einer absoluten Verknüpfung der Dinge entbehrte, sondern für die absolut intelligible und an sich organische Ein-

*) Ebendaselbst S. 324 — 327.

heit nehmen müssen; und würde diese organische Einheit, den Naturzweck, den er als ein Bestimmtseyn der Theile durch das Ganze, als Identität der Ursache und Wirkung auffaßt unmittelbar auf diese Weise vernünftig erkannt haben. Aber eine solche wahrhafte Einheit, eine organische Einheit eines intuitiven Verstandes soll ein für allemal nicht gedacht werden; nicht die Vernunft soll hier erkennen, sondern es soll durch Urtheilskraft reflektirt, und das Princip derselben werden, zu denken, als ob ein Bewußtseyn habender Verstand die Natur bestimmte. Kant erkennt sehr gut, daß dieß keine objektive Behauptung, sondern nur etwas Subjektives ist, aber diese Subjektivität und Endlichkeit der Maxime soll das absolute Erkennen bleiben. „An sich ist es nicht unmöglich, daß der Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit der Natur zusammentrifft, sondern für uns Menschen ist es unmöglich: indem zur Erkenntniß dieses Zusammentreffens eine andre als sinnliche Anschauung und ein bestimmtes Erkenntniß des intelligibeln Substrats der Natur, woraus selbst von dem Mechanismus der Erscheinungen nach besondern Gesetzen Grund angegeben werden könne, erforderlich seyn würde; welches Alles unser Vermögen gänzlich übersteigt.“ *)

Ungeachtet Kant selbst in der Schönheit eine andere Anschauung als die sinnliche, und indem er das Substrat der Natur als ein intelligibles bezeichnet, daselbe als vernünftig und als identisch mit aller Vernunft, wie auch das Erkennen, in welchem Begriff und Anschauen sich trennen, für ein subjektives endliches Erkennen, ein Erkennen nach der Erscheinung erkannt hat: so soll es denn doch bei diesem endlichen Erkennen absolut bleiben; — ungeachtet das Erkenntnißvermögen der Idee und des Vernünftigen fähig ist: doch schlechthin nicht nach derselben erkennen, sondern nur, wenn es nach der Erscheinung das Orga-

*) Ebendaselbst S. 367.

nische und sich selbst endlich erkennt, sich für absolut halten. So wie die wahrhaft spekulative Seite der Philosophie Kant's allein darin bestehen kann, daß die Idee so bestimmt gedacht und ausgesprochen worden ist, und wie es allein interessant ist, dieser Seite seiner Philosophie nachzugehen: so viel härter ist es, das Vernünftige nicht etwa nur wieder verwirrt, sondern mit vollem Bewußtseyn die höchste Idee verderbt und die Reflexion und endliches Erkennen über sie erhoben werden zu sehen.

Aus dieser Darstellung ergiebt sich kurz das transcendentale Wissen in dieser Philosophie, das, nachdem sich die Deduktion der Kategorien aus der organischen Idee der produktiven Einbildungskraft in das mechanische Verhältniß einer Einheit des Selbstbewußtseyns, die im Gegensatz gegen die empirische Mannigfaltigkeit und für sie bestimmend oder über sie reflektirend ist, verliert, sich in ein formales Wissen selbst umwandelt. Zu der Einheit des Selbstbewußtseyns, welche zugleich die objektive Einheit, die Kategorie, formale Identität ist, — zu dieser Einheit muß ein Plus des Empirischen, durch diese Identität nicht Bestimmten, auf eine unbegreifliche Weise als ein Fremdes hinzutreten, und dieß Hinzutreten eines B zur reinen Egoität heißt: Erfahrung; oder das Hinzutreten des A zum B, wenn B als das Erste gesetzt ist: Vernünftig handeln; ein A : A + B. Das A in A + B ist die objektive Einheit des Selbstbewußtseyns; B, das Empirische, der Inhalt der Erfahrung, welches als ein Mannigfaltiges durch die Einheit A verbunden ist. Aber für A ist B ein Fremdes, ein in A nicht Enthaltenes, und das Plus selbst, die Verbindung nämlich jenes Verbindenden und dieses Mannigfaltigen, das Unbegreifliche. Dieß Plus war als produktive Einbildungskraft vernünftig erkannt worden; aber indem diese produktive Einbildungskraft Eigenschaft allein des Subjekts, des Menschen und seines Verstandes ist, verläßt sie selbst ihre Mitte, wodurch sie nur ist, was sie ist, und wird ein

Subjektives. Es ist gleichgültig, jenes formale Wissen, als ein Wissen am Faden der Identität oder des Kausalzusammenhangs fortlaufend vorzustellen. Denn das A als Allgemeines, insofern es dem (A + B) als dem Besondern gegenüberstehend gesetzt wird, ist die Ursache. Oder wird darauf reflektirt, daß in beiden Ein und dasselbe A enthalten ist, das als Begriff sich mit dem Besondern verbindet: so erscheint dieses Kausalverhältniß, als Identitätsverhältniß, nach der Seite, von welcher die Ursache mit der Wirkung zusammenhängt, d. h. von welcher sie Ursache ist, zu welcher Seite aber noch ein Anderes hinzutritt. Und zu sagen, die Kausalverbindung gehört ganz dem analytischen Urtheil an, oder es wird in ihr zu absolut Entgegengesetzten übergegangen, ist Eins und dasselbe.

Dieses formale Wissen hat also im Allgemeinen die Gestalt, daß seiner formalen Identität absolut eine Mannigfaltigkeit gegenüber steht: der formalen Identität, als an sich seyend, nämlich ihr als Freiheit, praktischer Vernunft, Autonomie, Gesetz, praktischer Idee u. s. w. steht gegenüber absolut die Nothwendigkeit, Neigungen und Triebe, Heteronomie, Natur u. s. w. Die mögliche Beziehung beider ist die unvollständige Beziehung innerhalb der Grenzen eines absoluten Gegensatzes, ein Bestimmtwerden der mannigfaltigen Seite durch die Einheit: so wie ein Erfülltwerden der Leerheit der Identität, durch das Mannigfaltige; deren Eines zum Andern, es sey thätig oder leidend, als ein Fremdes auf eine formale Weise hinzutritt. Indem dieses formale Wissen den Gegensatz in seiner ganzen Absolutheit bei den dürftigen Identitäten, die es zu Stande bringt, bestehen läßt, und das Mittelglied, die Vernunft, ihm fehlt, weil jedes der Glieder, so wie es in der Entgegensetzung ist, als ein Absolutes seyn soll: so ist diese Mitte, und das Vernichtetwerden beider und der Endlichkeit ein absolutes Jenseits. Es wird erkannt, daß dieser Gegensatz nothwendig eine Mitte voraussetzt, ebenso daß er in ihr und sein Inhalt vernichtet seyn

müsse; aber nicht das wirkliche und wahrhafte Vernichten, sondern nur das Eingestehen, daß das Endliche aufgehoben werden sollte, — nicht die wahrhafte Mitte, sondern gleichfalls nur das Eingestehen, daß eine Vernunft seyn sollte, wird in einem Glauben gesetzt, dessen Inhalt selbst leer ist, weil außer ihm der Gegensatz, der als absolute Identität seinen Inhalt ausmachen könnte, bleiben soll: dessen Inhalt, wenn sein Charakter positiv ausgedrückt werden sollte, die Vernunftlosigkeit ist, weil er ein absolut ungedachtes, unerkanntes und unbegreifliches Jenseits ist.

Wenn wir dem praktischen Glauben der Kantischen Philosophie, (nämlich dem Glauben an Gott, — denn die Kantische Darstellung des praktischen Glaubens an Unsterblichkeit entbehrt aller eigenen Seiten, von denen sie einer philosophischen Beachtung fähig wäre), etwas von dem unphilosophischen und unpopulären Kleide nehmen, womit er bedeckt ist: so ist darin nichts Anderes ausgedrückt, als die Idee, daß die Vernunft zugleich absolute Realität habe, daß in dieser Idee aller Gegensatz der Freiheit und der Nothwendigkeit aufgehoben, daß das unendliche Denken zugleich absolute Realität ist, oder die absolute Identität des Denkens und des Seyns. Diese Idee ist nun durchaus keine andere, als diejenige, welche der ontologische Beweis, und alle wahre Philosophie als die erste und einzige, so wie allein wahre und philosophische erkennt. Das Spekulative dieser Idee ist freilich von Kant in die humane Form umgegossen, daß Moralität und Glückseligkeit harmoniren, und (wenn diese Harmonie wieder zu einem Gedanken gemacht wird, und dieser das höchste Gut in der Welt heißt), daß dieser Gedanke realisirt sey; — so was Schlechtes, wie eine solche Moralität und Glückseligkeit! Nämlich die Vernunft, wie sie im Endlichen thätig ist, und die Natur, wie sie im Endlichen empfunden wird, kann sich freilich zu nichts Höherem als einem solchen praktischen Glau=

ben erschwingen. Dieser Glaube ist gerade nur so viel, als das absolute Versenktseyn in die Empirie braucht; denn er läßt ihr sowohl die Endlichkeit ihres Denkens und Thuns, als die Endlichkeit ihres Genusses. Käme sie zum Schauen und zum Wissen, daß Vernunft und Natur absolut harmoniren und in sich selig sind, so müßte sie ihre schlechte Moralität, die nicht mit der Glückseligkeit, und die schlechte Glückseligkeit, die nicht mit der Moralität harmonirt, selbst für ein Nichts erkennen; aber es ist darum zu thun, daß Beides Etwas, und etwas Hohes und absolut seyen. Aber so schmäht diese Moralität die Natur und den Geist derselben, als ob die Einrichtung der Natur nicht vernünftig gemacht, sie hingegen in ihrer Erbärmlichkeit, für welche der Geist des Universums freilich nicht sich organisirt hat, an sich und ewig wäre; und meint sich dadurch sogar zu rechtfertigen und zu ehren, daß sie im Glauben die Realität der Vernunft sich wohl vorstelle, aber nicht als etwas, das absolutes Seyn habe. Denn wenn die absolute Realität der Vernunft die wahrhafte Gewißheit hätte, so könnte das Endliche und das beschränkte Seyn und jene Moralität keine Gewißheit noch Wahrheit haben.

Es ist aber zugleich nicht zu übersehen, daß Kant mit seinen Postulaten innerhalb ihrer wahrhaften und richtigen Grenze stehen bleibt, welche Fichte nicht respektirt. Nach Kant selbst sind nämlich die Postulate und ihr Glauben etwas Subjektives; es ist nur die Frage, wie dieß Subjektive genommen wird. Ist nämlich die Identität des unendlichen Denkens und des Seyns, der Vernunft und ihrer Realität etwas Subjektives? Oder nur das Postuliren, und Glauben derselben? Der Inhalt oder die Form der Postulate? Der Inhalt kann es nicht seyn, denn ihr negativer Inhalt ist ja unmittelbar das Aufheben alles Subjektiven; also ist es die Form; d. h. es ist etwas Subjektives und Zufälliges, daß die Idee nur etwas Subjektives ist. Es soll an sich kein Postuliren, kein Sollen und kein Glauben seyn;

und das Postuliren der absoluten Realität der höchsten Idee ist etwas Unvernünftiges. Fichte hat diese Subjektivität des Postulirens und Glaubens und Sollens nicht anerkannt, sondern ihm ist dasselbe das Ansich. Unerachtet nun Kant dagegen anerkennt, daß das Postuliren und Sollen und Glauben nur etwas Subjektives und Endliches ist, soll es denn doch dabei schlechthin, so wie bei jener Moralität, bleiben; und daß es dabei bleiben soll, oder das an sich Schlechte der Sache, nämlich die Form des Postulirens ist ebendeswegen gerade das, was den allgemeinen Beifall findet.

Dieser Charakter der Kantischen Philosophie, daß das Wissen ein formales ist, und die Vernunft als eine reine Negativität ein absolutes Jenseits, das als Jenseits und Negativität bedingt ist durch ein Diesseits und Positivität, Unendlichkeit und Endlichkeit, beide mit ihrer Entgegensetzung gleich absolut sind, — ist der allgemeine Charakter der Reflexions-Philosophien, von denen wir sprechen. Die Form, in der die Kantische sich vorträgt, und die lehrreiche und gebildete Ausdehnung, welche sie hat, so wie die Wahrheit innerhalb der Grenzen, die sie aber nicht nur sich, sondern der Vernunft überhaupt macht, so wie die interessante Seite abgerechnet, von welcher sie auf wahrhaft spekulative Ideen, aber als auf Einfälle und bloße unreelle Gedanken, kommt, — ist ihr eigenthümlich, daß sie ihre absolute Subjektivität in objektiver Form, nämlich als Begriff und Gesetz aufstellt, (und die Subjektivität ist allein durch ihre Reinheit fähig, in ihr Entgegengesetztes, die Objektivität überzugehen); also von beiden Theilen der Reflexion, dem Endlichen und Unendlichen, das Unendliche über das Endliche erhebt, und hierin das Formelle der Vernunft wenigstens geltend macht. Ihre höchste Idee ist die völlige Leerheit der Subjektivität, oder die Reinheit des unendlichen Begriffs, der zugleich in der Verstandessphäre als das Objektive gesetzt ist, doch hier mit Dimensionen der Kategorien; in der praktischen Seite aber

als objektives Gesetz. In der Mitte zwischen beiden Seiten aber, einer von Endlichkeit afficirten und einer reinen Unendlichkeit, ist die Identität des Endlichen und Unendlichen selbst wieder nur in der Form des Unendlichen als Begriff gesetzt; und die wahrhafte Idee bleibt eine absolut subjektive Maxime, theils für das Reflektiren, theils für das Glauben, nur ist sie nicht für die Mitte des Erkennens und der Vernunft.

B. Jacobische Philosophie.

Die Jacobische Philosophie hat mit der Kantischen Philosophie das Gemeinschaftliche der absoluten Endlichkeit, derselben in ideeller Form, als formalen Wissens, in reeller, als eines absoluten Empirismus, — und des Integrirens beider durch den ein absolutes Jenseits setzenden Glauben. Sie bildet aber innerhalb dieser gemeinschaftlichen Sphäre den entgegengesetzten Pol zu der Kantischen Philosophie, in welcher Endlichkeit und Subjektivität eine objektive Form des Begriffs hat; die Jacobische macht dagegen die Subjektivität ganz subjektiv zur Individualität. Dieß Subjektive des Subjektiven gewinnt, als solches, wieder ein inneres Leben, und scheint damit der Schönheit der Empfindung fähig zu werden.

Wir betrachten zuerst die Subjektivität des Wissens, dessen formale Seite Jacobi unmittelbar mit Bewußtseyn und in der Abstraktion erkennt und rein darstellt. So wie er positiv das Wissen in dieser Form allein behauptet, und die Objektivität der Vernunft im Wissen läugnet: ebenso macht er, wo er polemisirt, dieses Wissen geltend und bestreitet die Wissenschaft der Vernunft durch dasselbe.

Daß Jacobi allenthalben nur von formalem Wissen weiß, von einer Verstandesidentität, deren Inhalt durch Empirie erfüllt wird, von einem Denken, zu welchem die Realität überhaupt auf eine unbegreifliche Weise hinzukommt, — ist einer der

wenigen, oder eigentlich der einzige Punkt, worüber die Jacobische Philosophie objektiv ist und der Wissenschaft angehört; und dieser Punkt ist in deutlichen Begriffen vorgestellt. „Meine Philosophie," sagt Jacobi (Dav. Hume Vorr. S. V.), „schränkt die Vernunft, für sich allein betrachtet, auf das bloße Vermögen, Verhältnisse deutlich wahrzunehmen, d. i. den Satz des Widerspruchs zu formiren und darnach zu urtheilen, ein; nun muß ich aber eingestehen, daß die Bejahung bloß identischer Sätze allein apodiktisch sey und eine absolute Gewißheit mit sich führe." Ebenso (Briefe über Spinoza S. 215 flg. zweite Ausg. 1789):*) „Die Ueberzeugung aus Gründen ist eine Gewißheit aus der zweiten Hand;" (die erste Hand ist der Glaube, wovon nachher); „Gründe sind nur Merkmale der Aehnlichkeit mit einem Dinge, dessen wir gewiß" (nämlich durch Glauben) „sind. Die Ueberzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt aus Vergleichung, und kann nie recht sicher und vollkommen seyn." Eine der fünf Thesen (ebend. S. 225.) des Inbegriffs seiner Behauptungen ist: „Wir können nur Aehnlichkeiten demonstriren; — denn Demonstration ist Fortschritt in identischen Sätzen; — und jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum Voraus, wovon das Princip nur Offenbarung ist."**) Vergl. S. 421.: ***) „Das Geschäft der Vernunft überhaupt ist progressive Verknüpfung; und ihr spekulatives Geschäft Verknüpfung nach erkannten Gesetzen der Nothwendigkeit; — die wesentliche Unbestimmtheit menschlicher Sprache und Bezeichnung und das Wandelbare sinnlicher Gestalten läßt aber fast durchgängig diese Sätze ein äußerliches Ansehen gewinnen, als sagten sie etwas mehr, als das Bloße: quicquid est, illud est; mehr als ein bloßes Faktum aus, welches wahrgenommen, beobachtet, verglichen, wieder erkannt und mit ande-

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 1., S. 210.
**) Ebendaselbst S. 223.
***) Jacobi's Werke B. IV., Abth 2., S. 150 — 151.

ren Begriffen verknüpft wurde.“ S. auch S. 238.; auch Dav. Hume S. 94.

Das nothwendige Gegenstück zu dem Satze der Identität ist der Satz des Grundes, es werde nun darunter der Satz des Grundes überhaupt, oder der Satz der Ursache und Wirkung oder einer Vereinigung von beiden, nach den Jacobischen Unterscheidungen (Briefe über Spin. S. 415.) *) verstanden; und in Ansehung der Materie werde er betrachtet, insofern von Begriffen zu Begriffen, oder vom Begriff zu seiner Realität, oder von objektiven Realitäten zu andern fortgegangen wird.

Die ältere philosophische Bildung hat in den Ausdruck des Satzes des Grundes das Zeugniß ihrer vernünftigen Bestrebungen niedergelegt. Und sein Schwanken zwischen Vernunft und Reflexion, so wie sein Uebergang zur letztern bezeichnet sich sehr treffend in der Unterscheidung, welche Jacobi zwischen ihm als logischem Satze des Grundes und als Kausalverhältniß macht, und an welcher er sowohl den Weg des Verständnisses als des Bekämpfens der Philosophie macht, dem wir nachgehen wollen. Jacobi erkennt im Satze des Grundes seine Bedeutung als Princips der vernünftigen Erkenntniß, „totum parte prius esse necesse est,“ (D. Hume S. 94.): **) oder das Einzelne ist nur im Ganzen bestimmt, es hat seine Realität nur in der absoluten Identität, die, insofern Unterscheidbares in ihr gesetzt ist, absolute Totalität ist. „In einer Beziehung,“ sagt Jacobi, „sey das totum parte prius esse necesse est nichts Anderes als, idem est idem;“ in anderer aber nicht; und hiervon, daß diese beiden Beziehungen wesentlich unterschieden, absolut auseinander gehalten werden sollen, fängt sogleich dieser Grund-Dogmatismus an. Jacobi begreift nämlich den Satz des Grundes als reinen Satz des Widerspruchs, und nennt ihn in diesem

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 144 — 147.
**) Jacobi's Werke B. II., S. 193.

Sinne logisch, als abstrakte Einheit, zu welcher es freilich nothwendig ist, daß das Differente als ein Empirisches hinzutrete; und unterscheidet ein ursachliches Verhältniß, in welchem auf das Heterogene, das zur Identität des Begriffs hinzukommt, und das ein empirisch Gegebenes ist, reflektirt wird, und behauptet das ursachliche Verhältniß nach dieser Eigenthümlichkeit als einen Erfahrungsbegriff. Die Art, wie er dieß darthut, (D. Hume S. 99. flg., *) und worauf er sich Briefe über Spin. S. 415. beruft), ist ein merkwürdiges Stück des Lockeschen und Humeschen Empirismus, in welchen ein ebenso grelles Stück von deutschem analysirenden Dogmatismus, schlimmer als nach Mendelssohnscher Art, hineingeknetet ist; von welcher befreit worden zu seyn, die Welt den Göttern, nächst Kanten nicht genug danken kann. Im Satze des Grundes und in der Totalität nämlich vermißt Jacobi die Theile, und er hat sich diese noch außer dem Ganzen irgend woher zu holen, oder, wie er dieß begreift. Alle Theile sind zu einem Ganzen wirklich schon vereinigt und darin vorhanden, aber eine solche intuitive Erkenntniß der Theile aus dem Ganzen ist nur *etwas Subjektives* und Unvollständiges: *denn* es fehlt noch das objektive Werden und die Succession; und um dieser willen muß zu der Totalität noch das Kausalverhältniß hinzukommen. Man höre nun die Deduktion der, wie Jacobi es nennt, „absoluten Nothwendigkeit des Begriffs von Ursache und Wirkung," und „von Succession," (D. Hume S. 111. flg.) **) in folgender Reihe von Sätzen:

„Zu *unserem menschlichen Bewußtseyn* (und ich darf nur gleich hinzusetzen, zu dem Bewußtseyn eines jeden endlichen Wesens) ist außer dem empfindenden Dinge noch ein wirkliches Ding, welches empfunden wird, nothwendig."

---

*) Jacobi's Werke B. II., S. 199 flg.
**) Ebendaselbst S. 208 flg.

„Wo zwei erschaffene Wesen, die außereinander sind, in solchem Verhältnisse gegen einander stehen, daß eins in das andere wirkt, da ist ein ausgedehntes Wesen."

„Wir fühlen das Mannigfaltige unseres Wesens in einer reinen Einheit verknüpft, welche wir unser Ich nennen. Das Unzertrennliche in einem Wesen bestimmt seine Individualität, oder macht es zu einem wirklichen Ganzen. Etwas der Individualität einigermaßen Analoges nehmen wir in der körperlichen Ausdehnung überhaupt wahr, indem das ausgedehnte Wesen, als solches, nie getheilt werden kann, sondern überall dieselbige Einheit, die eine Vielheit unzertrennlich in sich verknüpft, vor Augen stellt."

„Wenn Individua auch das Vermögen haben, außer sich zu wirken; so müssen sie, wenn die Wirkung erfolgen soll, andere Wesen mittelbar oder unmittelbar berühren."

„Die unmittelbare Folge der Undurchdringlichkeit bei der Berührung nennen wir den Widerstand. Wo also Berührung ist, da ist Undurchdringlichkeit von beiden Seiten; folglich auch Widerstand; Wirkung und Gegenwirkung. Beides ist die Quelle des Successiven und der Zeit, der Vorstellung desselben."

Aus der Voraussetzung also, „daß einzelne sich selbst offenbare Wesen, die in Gemeinschaft mit einander stehen, vorhanden sind," hat sich „diese Deduktion der Begriffe von Ausdehnung, von Ursache und Wirkung, und von Succession," oder die Deduktion des Absolutseyns der Endlichkeit ergeben. Und zugleich ist damit „herausgebracht, daß diese Begriffe allen endlichen sich selbst offenbaren Wesen gemein seyn müssen, und auch in den Dingen an sich ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenstand, folglich eine wahre objektive Bedeutung haben."

„Dergleichen Begriffe nämlich, die in jeder Erfahrung vollständig und dergestalt als das Erste gegeben seyn müssen, daß ohne ihr Objektives kein Gegenstand eines Begriffs, und ohne

ihren Begriff überhaupt keine Erkenntniß möglich wäre, heißen schlechterdings allgemeine oder nothwendige Begriffe, und die aus ihnen entspringenden Urtheile und Schlüsse, Erkenntnisse a priori."

Wir sehen, daß diese Deduktion das Kausalverhältniß in seinem ganzen Umfang betreffen, und hier etwas Bündigeres geliefert werden sollte, als die Kantische Deduktion. Diese Jacobische Deduktion aber verdient so wenig den Namen einer Deduktion, daß sie nicht einmal eine gemeine Analyse des Vorausgesetzten, nämlich des Begriffs der Gemeinschaft einzelner Dinge, genannt werden kann. Schon etwas, wovor alle Spekulation erschrickt, ist nämlich das Absolutseyn eines menschlichen Bewußtseyns und eines empfindenden Dings, und eines empfundenen Dings und ihrer Gemeinschaft, geradezu aus dem gemeinsten Empirismus heraus, vorausgesetzt; durch überflüssige Mittelbegriffe werden sie endlich zur Wirkung und Gegenwirkung zusammen analysirt: und dieß ist, (hier geht auch das Analysiren aus), die Quelle des Successiven. Man sieht gar nicht, wozu solch hohes Kunststück nützlich seyn soll; denn schon mit der unanalysirten absoluten Annahme eines empfindenden Dings, und eines Dings, das empfunden wird, ist alle Philosophie aus dem Feld geschlagen. Merkwürdig ist der Unterschied der Voraussetzung und des Resultats von dem Resultat der Kantischen Deduktion der Kategorie. Nach Kant sind alle diese Begriffe, von Ursache und Wirkung, Succession u. s. w. schlechthin auf die Erscheinung eingeschränkt; die Dinge, in welchen diese Formen objektiv sind, sowohl als eine Erkenntniß dieser Objekte ist schlechthin nichts an sich; das Ansich und die Vernunft werden schlechthin über diese Formen der Endlichkeit erhoben, und von ihnen rein erhalten; — ein Resultat, womit Kanten, den Anfang einer Philosophie überhaupt gemacht zu haben, das unsterbliche Verdienst bleibt. Aber in diesem Nichts der Endlichkeit ist es gerade, worin Jacobi ein absolutes Ansich

sieht, und mit dem Traum dieser Waffe das Wachen des Spinoza bekämpft.

Wenn wir oben die Unvollkommenheit der Kantischen Annihilation des Verstandes darin setzten, daß er ihn mit seinen Formen zwar zu etwas Subjektivem, aber in dieser Gestalt doch zu etwas Positivem und Absolutem macht: so findet dagegen Jacobi, nachdem er Wirkung und Gegenwirkung, Succession, Zeit u. s. w. so glücklich aus der Gemeinschaft endlicher Dinge herausgebracht hatte, daß man, „damit diese Grundbegriffe und Urtheile von der Erfahrung unabhängig werden, sie nicht zu Vorurtheilen des Verstandes zu machen brauche, von denen wir geheilt werden müssen, indem wir erkennen lernen, daß sie sich auf nichts an sich beziehen, folglich keine wahre objektive Bedeutung haben; denn die Grundbegriffe und Urtheile verlieren weder von ihrer Allgemeinheit noch von ihrer Nothwendigkeit, wenn sie aus dem, was allen Erfahrungen gemein seyn und ihnen zum Grunde liegen muß, genommen sind. Sie gewinnen vielmehr einen weit höheren Grad von unbedingter" (hat das Unbedingte Grade?) „Allgemeinheit, wenn sie nicht bloß für den Menschen und seine eigenthümliche Sinnlichkeit gelten, sondern aus dem Wesen und der Gemeinschaft einzelner Dinge überhaupt können hergeleitet werden. Wenn aber unsere Sinne uns gar nichts von den Beschaffenheiten der Dinge lehren, nichts von ihren gegenseitigen Verhältnissen und Beziehungen, ja nicht einmal, daß sie im transcendentalen Verstande wirklich vorhanden sind: und wenn unser Verstand sich bloß auf eine solche g a r n i c h t s v o n d e n D i n g e n s e l b s t darstellende, objektiv platterdings leere Sinnlichkeit bezieht, um durchaus subjektiven Anschauungen, nach durchaus subjektiven Regeln, durchaus subjektive Formen zu verschaffen; so bin ich Alles, und außer mir im eigentlichen Verstande Nichts. Und Ich, mein Alles, bin denn am Ende doch auch nur ein leeres Blendwerk von Etwas; die Form einer Form; ein Gespenst. Ein solches System rottet

alle Ansprüche an Erkenntniß der Wahrheit bis auf den Grund aus, und läßt für die wichtigsten Gegenstände nur einen solchen blinden ganz erkenntnißleeren Glauben übrig, wie man den Menschen bisher noch keinen zugemuthet hat."

Es ist hier wohl zu unterscheiden, daß nur darin, daß Kant das Vernünftige als solches verkennt, sein erkenntnißleerer Glaube liegt, nicht aber in seiner großen Theorie, daß der Verstand nichts an sich erkennt. Dasjenige, womit hingegen Jacobi die menschliche Erkenntniß bereichert, sind solche Dinge, wie das Absolutseyn der endlichen Dinge und ihrer Gemeinschaft, der Zeit und der Succession, und des Kausalzusammenhangs, „die auch (S. 119. Hume) in den Dingen an sich ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenstand haben." Aber daß solche Absoluta der objektiven Endlichkeit negirt, und als nichts an sich erkannt, und konsequenterweise ebenso die subjektive Endlichkeit, das sinnliche und reflektirtdenkende Ich, mein Alles, auch nur ein leeres Blendwerk von Etwas an sich wäre: daß mein endliches Alles ebenso gut vor der Vernunft zu Grunde geht, als das Alles des objektiven Endlichen; — das ist für Jacobi das Entsetzliche und Schauderhafte. Die Verabscheuung der Vernichtung des Endlichen ist eben so fixirt, als das Korrespondirende, die absolute Gewißheit des Endlichen, und wird sich als den Grundcharakter der Jacobischen Philosophie durchaus erweisen. Man könnte es zunächst für eine Verbesserung der Kantischen Deduktion halten, daß Jacobi Succession und Kausalzusammenhang als Verhältniß überhaupt, nämlich als eine bloß relative auf endliche Dinge eingeschränkte Beziehung begreift, und in der Deduktion derselben, wenn das Obenangeführte anders eine Deduktion wäre, nicht bloß wie Kant von einem bewußten, sondern von einem bewußtlosen Verstande zugleich ausgeht. Allein nicht zu erwähnen, daß das Verhältniß subjektiv betrachtet, oder der bewußte Verstand, und eben dasselbe objektiv betrachtet, oder als Verstand, Verhältniß der Dinge, völlig unabhängig und duali=

stisch neben einander stehen: und Kant das Verhältniß wenigstens schlechthin nur als Eines, ohne einen Unterschied eines subjektiven Verstandes und eines besonderen objektiven, und (wenn wir den Verstand bei Kant auch als ein Subjektives begreifen müssen) doch kein äußeres fremdes Verhältniß von Dingen, und also nur Einen Verstand (worin doch wenigstens das Formale der Philosophie ausgedrückt ist) hat; — so ist das wichtigste Resultat Kant's immer das, daß diese Verhältnisse des Endlichen, (es seyen nun Verhältnisse des Subjektiven allein, oder Verhältnisse zugleich der Dinge), nichts an sich, das Erkennen nach ihnen, nur ein Erkennen von Erscheinungen ist, (obgleich über dieses nicht hinausgegangen werden soll, und es daher absolut wird). Das Apriorische der Jacobischen Verhältnisse besteht hingegen darin, daß sie auch den Dingen an sich zukommen, d. h. daß die endlichen Dinge, das empfindende Ding, und außer diesem das wirkliche Ding, welches empfunden wird, Dinge an sich, und die Verhältnisse solcher Dinge, die Succession, Kausalzusammenhang, Widerstand u. s. w. wahrhafte Vernunftverhältnisse oder Ideen sind; so daß also die scheinbare Verbesserung, nach welcher die Verhältnisse nicht ein bloß Subjektives des bewußten Verstandes, sondern auch ein Objektives, Bewußtloses wären, in Wahrheit einen absoluten Dogmatismus und Erhebung des Endlichen zu einem Ansich konstituirt.

Die Anwendung nun, welche Jacobi von dem Begründen des Absolutseyns des Endlichen, welches durch die wichtige Unterscheidung des Satzes des Grundes und der Kausalität sich ergab, auf das System Spinoza's macht, hat zweierlei Formen: einmal, daß der Begriff der Succession in ihm fehle, das andere Mal, daß er im Grunde doch vorhanden sey, aber in der Ungereimtheit einer ewigen Zeit.

Was das Fehlen der Zeit betrifft, so faßt Jacobi die Philosophie Spinoza's auf, „daß Spinoza eine natürliche Er-

klärung des Daseyns endlicher und successiver Dinge habe zu Stande bringen wollen.“ Aber indem er „die Dinge dem Vernunftbegriffe nach als zugleich vorhanden, — denn im Vernunftbegriffe ist kein Vorher und Nachher, sondern Alles nothwendig und zugleich, — und das Universum auf ewige Weise“ erkannte: so habe er den Fehler begangen, „den Satz des Grundes ganz allein logisch zu nehmen, und dadurch keine objektive und wirkliche, sondern nur eine subjektive und idealische Succession statuirt; die auch nicht einmal idealisch vorhanden seyn könnte, wenn ihr nicht eine wirkliche Succession in dem Subjekt, welches sie in dem Gedanken erzeugt, zum Grunde läge.“ In dem logischen Satze des Grundes „sey die Succession selbst das Unbegreifliche.“ *)

Es ist nichts zu sagen über eine solche psychologische Erinnerung, daß eine subjektive und idealische Succession eine wirkliche Succession in dem Subjekt voraussetze. Es ist damit theils gar nichts gesagt, theils etwas Falsches, da nämlich die idealische Succession sich auf die mathematischen Gleichnisse des Spinoza bezieht, wovon nachher die Rede seyn wird, und ihrer Wahrheit nach nur darum etwas Reelles seyn kann, daß sie das absolute Zugleich der Totalität und gar keine Succession ist. Dieß absolute Zugleich aber der Totalität, und die Erkenntniß der Dinge, wie sie auf eine nicht zeitliche, sondern ewige Weise sind, schreibt Jacobi dem Satze des Grundes und der Vernachlässigung des Kausalitätsgesetzes, und zwar dasselbe so verstanden, daß Zeit in ihm gesetzt ist, zu. Und daß diese Kausalität und die Zeit nicht vernachlässigt werden dürfe, davon ist der absolute Grund darin, daß nach Jacobi die Zeit an sich und absolut ist; und der Satz des Grundes, oder die Totalität heißt bei Jacobi darum logisch, weil in ihm Ursache und Wirkung zu-

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 135 — 145.; B. II., S. 199.

gleich, und keine Zeit gesetzt ist. „Vergesse man aber den Satz der Kausalität und seine Verschiedenheit vom Satze des Grundes nicht, so sitze man in der Zeit unbeweglich fest;“ *) und dieß ist bei Jacobi absolute Forderung. Wenn Jacobi so angelegentlich seine Unterschiede nicht zu vergessen ermahnt, weil durch den Vernunftbegriff, in dem kein Vorher und Nachher, sondern Alles nothwendig und zugleich ist, das Unglück entstehe, daß in der höchsten Idee, in der Idee des Ewigen die Endlichkeit und Zeit und Succession verloren gehe: so gleicht wahrhaftig ein solches Abmahnen dem bekannten Winken der ehrlichen Reichsstadtwache, die dem anrückenden und Feuer gebenden Feinde zurief, nicht zu schießen, weil es Unglück geben könnte; — als ob ein solches Unglück es nicht gerade wäre, worauf man ausginge.

Jacobi hatte daraus, daß im Vernunftbegriff Alles zugleich ist, den einfachen und richtigen Schluß gezogen, „daß wir hiernach anzunehmen gezwungen seyen, daß in der Natur Alles zugleich und was wir Succession nennen, eine bloße Erscheinung ist.“ Wie Jacobi sich auf das Finden dieses, wie er ihn nennt, „paradoxen Satzes,“ von dem er verwundert ist, „daß Mendelssohn der erste gewesen sey, der es unbedenklich gefunden habe, ihn zuzugeben,“ — („Folge und Dauer sind,“ sagt Mendelssohn **) sehr gut, „nothwendige Bestimmungen des eingeschränkten Denkens“), — da Jacobi ihn hingegen „gegen die anderen Philosophen“ (!), denen er ihn vorlegte, „zu vertheidigen gehabt,“ — und „den er nicht im Ernste, sondern nur als eine nothwendige Folge des Satzes des Grundes vorgetragen habe,“ ***) — als auf seine Entdeckung etwas zu Gute thun konnte, als auf einen Satz, der nicht Spinoza angehöre, ist eigentlich unbegreiflich. Konnte denn Jacobi, Spinoza's Kommentator, etwa von Spinoza meinen, dieser habe die Zeit in Gott

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 146 — 147.
**) Ebendaselbst B. IV., Abth. 1., S. 109.
***) Ebendaselbst B. II., S. 196 — 197.

gesetzt, und sie gehöre nach ihm auch nur zu der natura naturata? Wir werden wirklich sogleich sehen, daß, nachdem Jacobi gefolgert hatte, Spinoza müsse die Zeit eigentlich für bloße Erscheinung erklären, er doch die Zeit, und zwar in der Ungereimtheit einer ewigen Zeit in Spinoza findet. Wenn in den wenigen Stellen, wo er (z. B. im zweiten Buch der Ethik, und in den Briefen) auf diese untergeordnete Form der Succession beiläufig zu sprechen kommt, und die unendliche Reihe endlicher Dinge unter dieser Form der Abstraktion absondert, nicht denken, sondern imaginari von ihr gebraucht, und sie bestimmt genug ein auxilium imaginationis nennt: so kannte doch Jacobi wohl den Spinozischen Unterschied von intellectus und imaginatio. Das absolute Zugleich, und daß Gott nicht die vorübergehende, sondern die ewige Ursache der Dinge ist, und sie außer Gott also auch in der Zeit, und die Zeit selbst nichts an sich ist, — jede Zeile in Spinoza's System macht den Satz, daß Zeit und Succession bloße Erscheinung ist, zu einer solchen Trivialität, daß nicht die mindeste Spur von Neuheit und Paradoxie darin zu sehen ist. Jacobi führt (Briefe über Spinoza S. 409) *) an, „daß es Spinoza's Ueberzeugung war, es müsse Alles nur secundum modum, quo a rebus aeternis fluit, betrachtet werden; und Zeit, Maaß und Zahl als von diesem Modo abgesonderte Vorstellungsarten, folglich als Wesen der Einbildung.“ Wie soll denn doch dem Spinoza jener Satz nicht angehören? Für Jacobi ist jener Satz so paradox, daß er ihn nicht nur nicht im Ernste behauptete, sondern aus dieser endlichsten Form der Endlichkeit schlechterdings etwas Absolutes macht: und die ganze Widerlegung Spinoza's darauf gründet, daß dieser den Satz des Grundes nicht so gefaßt habe, daß die Zeit darin sey: und die Täuschung Spinoza's über die Philosophie — daraus erklärt; so wie er selbst um dieser Endlichkeit

---

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 141.

willen das Unternehmen der Vernunft als unmöglich und zufällig erkennt.

Jacobi findet aber wirklich die Inkonsequenz bei Spinoza, daß er die Zeit als Etwas an sich gesetzt habe. Er findet „in der unendlichen Reihe von einzelnen Dingen, deren Eins nach (!) dem anderen zur Wirklichkeit gekommen war, im Grunde“ (wo ist dieser Grund?) „eine ewige Zeit, eine unendliche Endlichkeit; und diese ungereimte Behauptung lasse sich durch keine mathematische Figur auf die Seite räumen, sondern hier habe sich Spinoza durch seine Imagination betrügen lassen.“ *)

Wir wollen zuerst Spinoza's unendliche Reihe endlicher Dinge, dann die ewige Zeit, welche Jacobi daraus macht, und die Unstatthaftigkeit der mathematischen Gleichnisse beleuchten.

Eben das infinitum actu, welches Spinoza im 29sten Brief, auf den Jacobi auch Rücksicht nimmt, erläutert, und von welchem Spinoza sagt, „daß diejenigen, welche die Dinge der Einbildungskraft, Zahl, Maaß und Zeit mit den Dingen selbst vermischen, weil sie die wahre Natur der Dinge nicht kennen, es längnen:“ **) ist es, was Jacobi mit dem Unendlichen der Imagination vermischt. „Das Unendliche“ definirt Spinoza (Eth. P. I. pr. VIII. Sch. I.) „als die absolute Affirmation der Existenz irgend einer Natur; das Endliche im Gegentheil als eine theilweise Verneinung.“ ***) Diese einfache Bestimmung macht also das Unendliche zum absoluten sich selbst gleichen untheilbaren wahrhaften Begriff, welcher das Besondere oder Endliche seinem Wesen nach zugleich in sich schließt, und einzig und untheilbar ist; und diese Unendlichkeit, in welcher nichts verneint und bestimmt ist, nennt Spinoza die Unendlichkeit des Verstandes. Es ist die Unendlichkeit der Substanz, und ihr Erkennen die intellektuelle Anschauung, in welcher als der intuitiven Erkenntniß,

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 135 — 136.
**) Ben. de Spinoza opera ed. Paul. T. I. p. 530.
***) Ibid. T. II., p. 39.

nicht, wie im leeren Begriff, und der Unendlichkeit der Abstraktion, das Besondere und Endliche ausgeschlossen und entgegengesetzt ist; und dieses Unendliche ist die Idee selbst. Dagegen entsteht das Unendliche der Einbildungskraft auf eine ganz andere Weise; nämlich, wie Spinoza sich ausdrückt, „die Existenz und Dauer der modorum können wir, wenn wir nicht auf die Ordnung der Natur selbst, sondern auf ihr besonderes Wesen, insofern ihr Begriff nicht der Begriff der Substanz selbst ist, sehen, nach Belieben bestimmen und theilen." *) . . . „Und wenn wir die Quantität von der Substanz, die Dauer aber von der Weise, nach welcher sie aus den ewigen Dingen fließt, abstrahirt, begreifen, so entsteht uns Zeit und Maaß." **) Oder durch das, was Spinoza Einbildungskraft nennt, oder überhaupt durch Reflexion ist erst Endliches gesetzt, wird zum Theil negirt. Und dieß zum Theil Negirte, für sich gesetzt und entgegengesetzt dem an sich nicht Negirten, schlechthin Affirmativen, macht dieß Unendliche selbst zu einem zum Theil Negirten, oder zu einer Abstraktion, zur Kantischen reinen Vernunft und Unendlichkeit, indem dasselbe in den Gegensatz gebracht wird. Und als die absolute Identität beider ist das Ewige zu setzen, in welchem dieses Unendliche und jenes Endliche nach ihrem Gegensatze wieder vernichtet sind. Ein Anderes aber ist es, wenn das Abstrahirte, Endliche oder Unendliche bleibt, was es ist, und jedes in die Form des Entgegengesetzten aufgenommen werden soll. Hier ist eins bestimmt als nicht seyend, was das andere ist, und jedes als gesetzt und nicht gesetzt, als dieß Bestimmte seyend, und als seyend ein Anderes; und ein so Gesetztes läuft in die empirische Unendlichkeit hinaus. Die Dauer, als allein durch Einbildung gesetzt, ist ein Zeitmoment, ein Endliches, und als solcher fixirt, ein zum Theil Negirtes, an und für sich zugleich bestimmt als

*) Ibid. T. I., p. 528.
**) Ibid. T. I., p. 529.

seyend ein anderer; dieser andere, der ebenso durch die Einbildung seine Wirklichkeit erhält, ist ebenso ein anderer. Diese Negation, die bleibt was sie ist, durch die Einbildung positiv gemacht, giebt das empirisch Unendliche, — d. h. einen absoluten, unaufgelösten Widerspruch.

Diese empirische Unendlichkeit, die nur gesetzt ist, insofern einzelne Dinge gesetzt werden, (Eth. P. I. Pr. XXVIII.) — einzelne Dinge, welche hingegen Jacobi als ein empfindendes Ding, und als ein Ding, das empfunden wird, oben in seiner Deduktion absolut setzte, aber sind an sich schlechthin nichts, — giebt Jacobi dem Spinoza ohne weiteres Schuld, da kein Philosoph entfernter war, als er, so etwas anzunehmen; denn mit dem nicht Ansichseyn der endlichen Dinge fällt unmittelbar solche empirische Unendlichkeit und die Zeit hinweg. Jacobi sagt: „Spinoza versichere, es läge bloß an unserer Imagination, wenn wir uns eine unendliche Reihe aufeinander folgender, objektiv und wirklich auseinander entspringender einzelner Dinge, als eine ewige Zeit vorstellen." *) Aber wie sollte denn Spinoza eine unendliche Reihe aufeinander folgender, objektiv und wirklich auseinander entspringender einzelner Dinge, als etwas Ansichseyendes, und nach der Wahrheit betrachtet, haben gelten lassen? Der Fehler liegt schon an dieser Reihe einzelner und aufeinander folgender Dinge, welche Jacobi als ein Absolutes ansieht; und es ist Jacobi, der das Einzelne und die Zeit in die Unendlichkeit des Spinoza hineinträgt. Eine Idee ist, insofern sie von ihrer negativen Seite gegen die Einbildung oder die Reflexion betrachtet wird, darum Idee, weil sie von der Einbildung oder der Reflexion in eine Ungereimtheit verwandelt werden kann. Dieser Verwandlungs-Proceß ist der einfachste. Die Einbildung oder Reflexion geht allein auf einzelne Dinge, oder auf Abstraktionen

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 135 — 136.

und Endliches, und diese gelten ihr als absolut. In der Idee aber wird diese Einzelnheit und Endlichkeit dadurch vernichtet, daß das Entgegengesetzte der Reflexion oder der Einbildung, das ideell oder empirisch Entgegengesetzte, als Eins gedacht wird. So viel kann die Reflexion begreifen, daß hier Dinge, die sie als besondere setzt, als identisch gesetzt werden, aber nicht, daß sie damit zugleich vernichtet sind; denn eben indem sie nur thätig ist, sind ihre Produkte absolut. Indem sie also Beides, die Identität dessen, was für sie nur ist, indem es getrennt ist, und das absolute Bestehen desselben in dieser Identität setzt: so hat sie glücklich eine Ungereimtheit gefunden. So setzt Jacobi das Abstraktum der Zeit, und das Abstraktum eines einzelnen Dinges, Produkte der Einbildung und der Reflexion, als an sich seyend, und findet, daß, wenn das absolute Zugleich der ewigen Substanz gesetzt wird, das einzelne Ding und die Zeit (die nur sind, insofern sie von ihr weggenommen waren) ebenfalls mitgesetzt werden; — aber reflektirt nicht darauf, daß, indem sie der ewigen Substanz, von der sie genommen sind, wieder gegeben werden, sie aufhören das zu seyn, was sie nur, von ihr abgerissen, sind. Er behält also in der Unendlichkeit und Ewigkeit selbst, Zeit und Einzelnheit und Wirklichkeit.

Wenn damit, daß die Zeit nichts an sich ist, und daß sie in der Ewigkeit verloren geht, die beliebte Tendenz des Erklärens nicht zufrieden ist, und Jacobi dem Spinoza zumuthet, daß er mit seiner Philosophie eine natürliche Erklärung des Daseyns endlicher und successiver Dinge habe zu Stande bringen wollen: so ergiebt sich aus dem Obigen, was eigentlich eine Erklärung der Zeit ist, nämlich eine Abstraktion, die in einer ewigen Idee gemacht wird. Die Abstraktion der Zeit konnte also Jacobi unmittelbar an der Totalität oder dem Satze des Grundes machen, und sie auf diese Weise aus ihm begreifen; aber die Abstraktion als solche und in dieser Form in der Totalität zu finden, — dieß hebt sich unmittelbar auf. Wir

erhalten die Abstraktion der Zeit, wenn wir von den Attributen das Denken isoliren, und es nicht als Attribut der absoluten Substanz, als welches es diese selbst ausdrückt, begreifen: sondern es, abstrahirt von ihr, als leeres Denken, subjektive Unendlichkeit fixiren, und diese Abstraktion in relative Beziehung auf die Einzelnheit des Seyns setzen. Durch diese Abstraktion wird dann die Zeit wahrhaft aus der Ewigkeit erkannt, und wenn man will, erklärt; ihre Deduktion aber aus einer Gemeinschaft einzelner Dinge wird eine natürlichere Erklärung geben, indem das Vorausgesetzte, die einzelnen Dinge, ja schon etwas Natürliches sind. Unter der Natürlichkeit, durch welche die Philosophie ihre Erklärungsweise zu Stande bringen wollte, ist durchgehends ersichtlich, daß Jacobi nichts Anderes versteht, als das formale Wissen, und reflektirte Denken, und Erkennen nach der Einbildung. Es gehören hierher die oben angeführten Stellen über Jacobi's Begriff vom Wissen. Auf eine solche natürliche Weise ist freilich kein philosophisches Begreifen möglich. Und in Spinoza möchten wohl wenige Zeilen von dieser Natürlichkeit zu finden seyn; sondern da Jacobi unter natürlichem Erklären das Erkennen nach der Einbildung versteht: so ist wohl Alles übernatürlich in Spinoza. Und so konnte die Behauptung Jacobi's, „daß die Welt sich nicht natürlich erklären lasse," *) am allermeisten ihre Bestätigung in Spinoza, welcher sie nicht nur aufgestellt, sondern ausgeführt hat, finden. Aber dadurch fällt alle sogenannte Natürlichkeit überhaupt weg, und damit selbst auch jene Uebernatürlichkeit, weil sie nur ist, insofern ein Natürliches ihr gegenüber ist. Und es ist weder darum zu thun, daß „die Vernunft," wie Jacobi (Br. über Spin. S. 419.) sagt, „das Außernatürliche oder Uebernatürliche in ein Natürliches," noch auch, daß sie „das Natürliche in ein Uebernatürliches zu verwan-

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 147.

deln sucht;" *) sondern jene Natürlichkeit, d. h. der Mechanismus, und Kausalzusammenhang, und die Zeit, so wie das Wissen, das an der reinen Identität fortgeht, und Thatsachen analysirt, ist für sie gar nicht vorhanden.

Was endlich die mathematischen Gleichnisse eines actu Unendlichen betrifft, welche Spinoza dem Betrug der Imagination entgegensetzte, und mit welchen „er durch seine Imagination sich," nach Jacobi, „habe sollen täuschen lassen," so ist Spinoza seiner Sache so gewiß, daß er sagt: „Wie erbärmlich diejenigen, welche das actu Unendliche für eine Ungereimtheit halten, raisonnirt haben, darüber mögen die Mathematiker urtheilen, die durch Argumente von solchem Schrot sich nicht aufhalten ließen in klar und deutlich erkannten Dingen." **) Das Beispiel Spinoza's ist der Raum, der zwischen zwei Kreisen eingeschlossen ist, welche nicht einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt haben, nach der Figur, die er auch als sein ächtes Symbol vor seine Principien der Kartesianischen Philosophie setzen ließ, indem er durch dieses Beispiel die empirische Unendlichkeit aus dem endlosen Hinaustreiben des Einbildens zurückgeholt und sie vor sich hingebannt hat. „Die Mathematiker schließen, daß die Ungleichheiten, welche in diesem Raume möglich, unendlich sind, nicht aus der unendlichen Menge der Theile," (denn seine Größe ist bestimmt und begrenzt: und ich kann größere und kleinere Räume — also größere und kleinere Unendlichkeiten — setzen), „sondern weil die Natur der Sache jede Bestimmtheit der Zahl übertrifft;" ***) es ist in diesem begrenzten Raume ein wirkliches Unendliches, ein actu Unendliches. Wir sehen in diesem Beispiel nämlich das Unendliche, das oben als die absolute Affirmation, oder der absolute Begriff bestimmt worden ist, zugleich für die Anschauung, also im Besonderen dargestellt, und der absolute Begriff ist actu die

*) Ebendaselbst S. 148 — 149.

**) Spinoz. op. T. I., p. 530.

***) Ibid. p. 531.

Identität Entgegengesetzter. Werden diese Theile auseinander gehalten, und als solche identisch gesetzt, ist dieß Besondere, als solches wirklich gesetzt, in Zahlen ausgedrückt, und soll es in seiner Inkommensurabilität nach dem Begriff identisch gesetzt werden: so entspringt die empirische Unendlichkeit in den unendlichen Reihen der Mathematiker. Die Inkommensurabilität aber besteht darin, daß das Besondere von der Subsumtion unter den Begriff entbunden, in Theile zerlegt wird, und diese absolut bestimmte und absolut gegen einander ungleiche sind; und (wenn sie, vorhin im intuitiven Begriff gleichgesetzt, jetzt einander verglichen werden) nicht mehr in der Identität, sondern nur im Verhältnisse sind. Mit einem Worte, es ist dieß nichts als die Umwandlung der Geometrie in Analysis, oder bestimmter — des pythagoräischen Lehrsatzes, welcher allein alle wahrhafte Geometrie ist, in die Reihen der Funktionen krummer Linien.

Es ergiebt sich hieraus der wahre Charakter des Denkens, der Unendlichkeit ist. Indem nämlich der absolute Begriff Unendlichkeit, — an sich absolute Affirmation, aber gegen das Entgegengesetzte und Endliche gekehrt ist, als ihre Identität: so ist er absolute Negation. Und diese Negation als seyend, reell gesetzt, ist das Setzen Entgegengesetzter: $+ A - A = 0$. Das Nichts existirt als $+ A - A$, und ist seinem Wesen nach Unendlichkeit, Denken, absoluter Begriff, absolute reine Affirmation. Diese abstrahirte Unendlichkeit der absoluten Substanz ist dasjenige, was Fichte als Ich, oder reines Selbstbewußtseyn, reines Denken, nämlich als das ewige Thun, oder Produciren der Differenz, welche das reflektirte Denken immer nur als Produkt kennt, unserer neuen subjektivern Kultur näher gebracht hat. Das in der Erscheinung Außereinandergehaltene, Inkommensurable, die Differenz als Produkt ist sich in dem letzten Verhältnisse, in der Unendlichkeit, d. h. worin die Entgegengesetzten zugleich wegfallen, gleich; und die Identität in Beziehung auf die als für sich seyend (in Zahlen) gesetzten Inkommensurablen ist eine un-

endliche, ein Nichts. Aber sind die Inkommensurabeln nicht als diese Abstraktionen, für sich seyend (in Zahlen), noch als ohne das Ganze bestehende Theile, sondern nach dem, was sie an sich sind, nämlich nur im Ganzen gesetzt: so ist der wahrhafte Begriff, die wahrhafte Gleichheit des Ganzen und der Theile, und die affirmative Unendlichkeit, das Actu Unendliche, für intuitive oder geometrische Erkenntniß vorhanden. Diese Idee des Unendlichen ist eine der allerwichtigsten im Spinozistischen System, und in einer Darstellung desselben müßte sie eine größere Figur spielen, als wie in den Jacobischen Sätzen nur immer ein müßiges Prädikat zu Denken, Ausdehnung u. s. w. abgeben. Es liegt in ihr gerade das Wichtigste, nämlich die Erkenntniß des Vereinigungspunktes der Attribute; aber ohne diese Idee sind die höchsten Ideen Spinoza's auf eine formelle, historische Weise dargestellt, wie in der 14ten These die Attribute und Mode zu der absoluten Substanz in der gemeinen Reflexionsform von Eigenschaften hinzukommen. *)

Wir stellen die Formen der Unendlichkeit kurz zusammen. Das wahrhafte Unendliche ist die absolute Idee, Identität des Allgemeinen und Besonderen, oder Identität des Unendlichen und Endlichen selbst: nämlich des Unendlichen, insofern es einem Endlichen entgegengesetzt ist. Und dieses Unendliche ist reines Denken; gesetzt als diese Abstraktion, ist es reine absolut-formale Identität, reiner Begriff, Kantische Vernunft, Fichtesches Ich. Aber gegen dieses Endliche gestellt, ist es ebendeswegen absolutes Nichts desselben: $+ A - A = 0$; es ist die negative Seite der absoluten Idee. Dieses Nichts als Realität gesetzt, die Unendlichkeit selbst nicht als Subjekt oder Produciren, als welches sie reine Identität sowohl als Nichts ist, sondern als Objekt oder Produkt, ist so das $+ A - A$, das Setzen Entgegengesetzter. Aber keine von diesen Formen der Unendlichkeit ist

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 1., S. 183.

noch die Unendlichkeit der Einbildung, oder die empirische. Die erste Unendlichkeit ist die der absoluten Vernunft; die Unendlichkeit der reinen Identität oder der Negativität ist die der formalen oder negativen Vernunft. Das Unendliche aber, in seiner Realität, als + A — A, wovon das Eine selbst als Unendliches, das Andere als Endliches bestimmt wird, oder die Endlichkeit überhaupt, ist das der Reflexion und der Einbildung; wozu das oben Angezeigte gehört, wenn ein Endliches als absolut, d. h. zugleich als ein Anderes gesetzt werden soll. Bei Jacobi findet sich Unendlichkeit entweder als etwas Müßiges, oder als die empirische der Einbildung; und dieß verleitet ihn zu meinen, Spinoza habe in seinem mathematischen Beispiel (Jacobi spricht von mehreren, aber im 29sten Br. ist nur eins, und Eth. P. I. Prop. XVII. Schol. ist es nicht Spinoza, der das dortige Beispiel gebraucht, sondern er führt es von den Gegnern an) eine empirische Unendlichkeit als actu existirend darstellen wollen; und ist durch das mathematische Beispiel insofern befriedigt, daß er zwar „keine objektive und wirkliche, aber doch eine subjektive und idealische" darin findet.

„Wo wir eine Verknüpfung von Grund und Folge" (D. Hume S. 94.) „wahrnehmen, werden wir uns des Mannigfaltigen in einer Vorstellung bewußt; und dieß geschieht in der Zeit;" . . . „und diese idealische Succession ist selbst eine wirkliche in dem Subjekt, das sie erzeugt." *) Spinoza hat auf diese Weise mehr geleistet, als er im Sinne hatte; denn er dachte bei seinem Beispiele gar nicht an Succession, und sie ist auch nicht darin zu sehen. Jacobi findet aber doch wenigstens eine subjektive darin; das Beispiel hat bei ihm also statt der philosophischen eine psychologische und empirische Bedeutung, nur findet er noch nicht genug Empirisches, nämlich, außer der psychologischen, nicht auch noch eine objektive wirkliche Succession

*) Jacobi's Werke B. II., S. 193 — 195.

darin, obschon auch die idealische selbst eine wirkliche Succession im Subjekt ist.

Die Natur dieses polemischen Verfahrens besteht also darin, daß Jacobi die Succession und Endlichkeit entweder vermißt, und sie in der Spekulation schlechthin fordert, oder sie hineinerklärt, und dann Ungereimtheiten findet. Die positive Seite dieses Fixirtseyns im Endlichen nach der ideellen Form, nämlich in Bezug aufs Wissen, haben wir oben gesehen; welches als am Faden der Aehnlichkeit und Identität fortgehend und eines Faktums bedürftig begriffen wird, das ihm gegeben seyn muß als ein Fremdes, das + B, zu welchem die Identität des Begriffes hinzutretend vorgestellt wird. Von dieser Empirie nun überhaupt und von der Individualität des Sinnes, welche den Umfang und die Schönheit dieser Empirie bestimmt, und daß durch die Vernunft die Empirie des Menschen einen anderen Charakter hat, als die Empirie des Thieres, wie auch von der empirischen Darstellung subjektiver Individualität oder des Sinnes, — hat Jacobi zuweilen geist- und sinnreiche Ausdrücke. Solche Sachen, von der Beziehung der Empirie auf das Wissen, wie (Reinholds Beitr. 3tes Heft, S. 92.): Daß „Raum und Zeit Thatsachen sind, weil Bewegung eine Thatsache ist. *Ein Mensch, der sich nie bewegt hätte, könnte sich keinen Raum vorstellen; wer sich nie verändert hätte, kennte keinen Begriff der Zeit.* A priori *möchten* wir so wenig zu derselben gelangen, wie wir zur reinen Mannigfaltigkeit, zur verbindenden Verbindung, zur producirenden Spontaneität des Verstandes gelangen," *) — können vielleicht dem Verarbeiter Köppen, und nicht Jacobi zugehören.

Geistreich sind die Ausdrücke der Empirie und über die Empirie, weil sie auf spekulative Ideen anspielen. Und das Interesse

---

*) Jacobi's Werke B. III., S. 172.

der Jacobischen Schriften beruht auf dieser Musik des Anklingens und Widerklingens spekulativer Ideen, die aber (indem die Ideen sich in dem Medium des Absolutseyns der Reflexion brechen) nur ein Klingen bleibt, und nicht zu dem, was, wo die Sache Wissenschaft betrifft, erwartet wird, — zu dem artikulirten wissenschaftlichen Worte (Logos) gedeihen soll. Wenn dieses Klingen von Ideen als etwas Objektives, was es nicht seyn soll, in den Begriff aufgenommen, als Gemeingut des Denkens ergriffen und festgehalten werden dürfte: so würde man, wenn man den Sinn solcher Ausdrücke allein betrachtet, eine Darstellung der Vernunft in ihnen nicht verkennen können. Z. B. Unmittelbar nachdem Jacobi (Briefe über Spin. in dem oben Angef.) der Vernunft nur das Vermögen, ein Faktum zu analysiren, und nach der reinen Identität zu verknüpfen, zuerkannt hatte, erzählt er S. 423. seinen Grundgedanken: daß Er „den Menschen nehme, ohne ihn zu theilen," und daß Er „finde, daß sein Bewußtseyn aus zwei ursprünglichen Vorstellungen, der Vorstellung des Bedingten und des Unbedingten zusammengesetzt sey, welche unzertrennlich verknüpft sind." *) Ist denn aber dieß keine Theilung, welche das Bewußtseyn aus zwei nach Jacobi absolut entgegengesetzten Vorstellungen zusammengesetzt seyn läßt? Nach einer folg. Seite (425.) „bleiben wir, so lange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen, und in der begreiflichen Natur; aber dieser Zusammenhang des Begreifens und der Natur hört auf," und absolut jenseits, also ohne Zusammenhang, steht „ein Uebernatürliches, Unbegreifliches und Unbedingtes." **) Wie kann also Jacobi sagen, daß er den Menschen nicht theile, da er sein Bewußtseyn aus absolut Entgegengesetzten bestehen läßt? Oder vielmehr er nimmt ihn schon getheilt, indem er ihn nach der Erscheinung des Bewußtseyns

*) Ebendaselbst B. IV., Abth. 2., S. 152.
**) Ebendaselbst S. 154.

betrachtet. Sollen wir aber wirklich den Menschen und sein Bewußtseyn und dessen Zusammensetzung als etwas Ungetheiltes wie Jacobi es geben will nehmen: so müssen wir dasjenige, was Jacobi Princip der Erkenntniß und Vernunft nennt, begreifen als die ungetheilte Identität des Bedingten und Unbedingten, und da nach Jacobi das Natürliche jenes, das Uebernatürliche dieses ist, als Identität des Natürlichen und Uebernatürlichen. Und in dieser bedingten Unbedingtheit, oder unbedingten Bedingtheit, hätten wir dieselbe Ungereimtheit der endlichen Unendlichkeit, die Jacobi in Spinoza findet; und wenigstens die Vernichtung der Gegensätze des Natürlichen und Uebernatürlichen, des Endlichen und Unendlichen: also wenigstens die Befreiung von der Reflexion, welche die Entgegensetzung absolut und die Entgegengesetzten zu etwas an sich macht.

So könnte man (übersl. Taschenb. 1802, S. 30.) die Anmerkung: „Wo Sinn ist, da ist Anfang und Ende, da ist Trennung und Verbindung, da ist Eines und ein Anderes, und der Sinn ist das Dritte,“ *) — sehr wohl als eine spekulative Idee auffassen; und: (Reinh. Beitr. 3tes Heft S. 70.) „Das Merkmal eines Sinnes überhaupt ist das Zweiendige, und das In-der-Mitte-Stehen zwischen Subjekt und Objekt;“**) noch mehr ebend. S. 95.: „Die Sinnlichkeit bestimmt nicht, auch nicht der Verstand, das Princip des Individuirens liegt außer ihnen. In diesem Princip ist gegeben das Geheimniß des Manigfaltigen und Einen in unzertrennlicher Verbindung, das S e y n, die R e a l i t ä t, die S u b s t a n z. Unsere B e g r i f f e darüber sind lauter Wechselbegriffe; Einheit setzt Allheit, Allheit Vielheit, Vielheit Einheit zum Voraus; Einheit ist daher Anfang und Ende dieses ewigen Cirkels, und heißt — I n d i v i d u a l i t ä t, O r g a n i s m u s, O b j e k t-S u b j e k t i v i t ä t.“ ***)

*) Ebendaselbst B. III., S. 225.
**) Ebendaselbst S. 143 — 144.
***) Ebendaselbst S. 176.

Die Mitte aber dieses Cirkels, welche Mittelpunkt und Peripherie zugleich ist und den Wechsel festhält, nicht Eins verschwinden läßt, so wie das Andere auftritt, würde die Idee der Vernunft, der absoluten und doch zweiendigen Identität des Einen und Vielen seyn; eine solche Idee ist aber ein ganz anderes Wissen und Erkennen, als das nur gegebene Thatsachen analysirt und an der Aehnlichkeit fortgeht.

Diese Gestalt, in welcher Jacobi die Reflexion nur auf eine geistreiche Weise über sich erhebt, ist der nothwendige Ausweg, welcher sich für das Aussprechen der Vernunft ergiebt, wenn die Endlichkeit und Subjektivität zu etwas Absolutem gemacht ist. Als geistreiche Darstellung hütet die Vernunft sich, in sich das Unendliche des Begriffs aufzunehmen, und Gemeingut und Wissenschaftlichkeit zu werden, sondern bleibt, von der Subjektivität afficirt, ein Eigenthümliches und Besonderes. An dem Ring, dem Symbol der Vernunft, den sie darbietet, hängt ein Stück Haut von der Hand, die ihn reicht, das man entbehren will, wenn die Vernunft wissenschaftliche Beziehung und mit Begriffen zu thun hat; — eine Geistreichigkeit, welche nach der Weise der Ungereimtheit einer endlichen Unendlichkeit, eines Etwas, das Anfang und Ende zugleich ist, einer Zusammensetzung des Bedingten und Unbedingten u. s. w., mehr einem Formalismus der Vernunft wieder sich nähert, der sehr wohlfeil zu haben ist. So subjektiv die Form dieses Philosophirens ist, ebenso subjektiv und endlich muß auch der Gegenstand dieses Philosophirens seyn; denn die Endlichkeit ist etwas an sich. Das Darstellen und Philosophiren geht zunächst an und über den Menschen: daß wir uns auf die Erde gesetzt finden, und wie da unsere Handlungen werden, so wird auch unser Erkenntniß; wie unsere moralische Beschaffenheit geräth, so geräth auch unsere Einsicht in alle Dinge, welche sich darauf beziehen, u. s. w. Diesem perennirenden Angedenken an den Menschen, und dem Loben und Erzählen von seinem vernünftigen Instinkt, und

seinem Sinne — entgegen spricht Epiktet, den Menschen vergessend, in der Stelle, die Jacobi (übersl. Tasch. S. 22.) anführt: „Da ich aber ein vernünftiges Wesen bin, so ist mein Geschäft," (nicht den Menschen) „Gott zu loben; es ist mein Beruf, ich will ihn erfüllen."

Von der Eigenheit, das Absolute nicht in der Form für vernünftige Erkenntniß, — sondern nur im Spiel mit Reflexions-Begriffen, oder in einzelnen Aufrufungen, welche, (wie Kant mit der Idee im praktischen Glauben endigt), das Philosophiren, indem sie es anzufangen scheinen, unmittelbar auch schließen, — oder das Vernünftige nur als schöne Empfindung, Instinkt, Individualität, ertragen zu können, ist das Herdersche Philosophiren nur eine geringe Modifikation; nur daß die Herdersche Form sogar den Vorzug hat, noch etwas Objektiveres zu seyn. Der „Schaum von Spinozismus" und das „Vernunft- und Sprachverwirrende Predigen," wie Jacobi *) das Herdersche Philosophiren nennt, entspringt gerade daher, daß, wie Jacobi an die Stelle des vernünftigen Denkens den Ausdruck des Empfindens, Subjektivität des Instinkts u. s. w. setzt: so Herder an die Stelle des vernünftig Gedachten Etwas, worin das Vernünftige gleichfalls verhüllt wird, nämlich einen Reflexions-Begriff. „Der Begriff von Macht, wie der Begriff der Materie und des Denkens," sagt Herder, (Gott; zweite Ausg. S. 126.) „entwickelt" (d. h. eingewickelt) „fallen alle drei, dem Spinozistischen System selbst zufolge, in einander, d. i. in den Begriff einer Urkraft; — die ewige Urkraft, die Kraft aller Kräfte ist nur Eine" **) u. s. w. S. 169.: „Der reelle Begriff, in welchem alle Kräfte nicht nur gegründet sind, sondern den sie auch allesammt nicht erschöpfen, dieses unendlich Vortreffliche ist: Wirklichkeit, Realität, thätiges Daseyn;

*) Werke: B. IV., Abth., 2., S. 79.
**) Herder's Werke: Zur Phil. und Gesch. Th. IX., S. 175. (Stuttgart und Tübingen, 1828.)

es ist der Hauptbegriff bei Spinoza;" *) — und „die Natur (S. 245. ff.) ist ein Reich lebendiger Kräfte und unzähliger Organisationen, deren jede in ihrer Art nicht nur weise, gut und schön, sondern ein Vollkommnes, das ist, ein Abdruck der Weisheit, Güte und Schönheit selbst ist" u. s. w. „Das verwelkte Haar, der verworfene Nagel tritt wieder in eine andere Region des Zusammenhangs der Welt, in welchem er abermals nicht anders als seiner jetzigen Naturstellung nach wirkt oder leidet" **) u. s. w.

Heißt das nicht, wie Jacobi ***) sagt, „das größeste Verdienst des Forschers erwerben, Daseyn enthüllen und offenbaren?" Nur nicht, so wenig als Jacobi, für philosophische Erkenntniß, sondern im Gegentheil mit dem Beiden gleichen Bemühen, da wo für vernünftiges Erkennen wissenschaftliche Form vorhanden ist, sie wegzuschaffen. Herder hat ein vollkommenes Bewußtseyn, über die Weise, wie er den Mittelpunkt des Spinozistischen Systems darstellt: „Ich wüßte nicht" (Gott, zweite Ausg. S. 77.) „unter welches Hauptwort die wirklichen und wirksamen Thätigkeiten, der Gedanke der Geisterwelt und die Bewegung der Körperwelt, beide sich so ungezwungen fassen ließen, als unter den Begriff von Kraft, Macht, Organ. Mit dem Wort: organische Kräfte bezeichnet man das Innen und Außen, das Geistige und Körperhafte zugleich. Es ist indessen auch nur Ausdruck; denn wir verstehen nicht, was Kraft ist, wollen auch das Wort Körper damit nicht erklärt haben." †) Gerade dieß ist das Geschäft Jacobi's, an die Stelle philosophischer Ideen, Ausdrücke und Wörter zu setzen, die nicht gewußt noch verstanden werden sollen. Sie könnten wohl auch einen philosophischen Sinn ha-

*) Ebendaselbst S. 200.
**) Ebendaselbst S. 244 — 245.
***) Werke: Bd. IV., Abth. 1., S. 72.
†) Am angef. O. S. 146.

ben, aber die Jacobische Polemik geht gerade gegen die Philosophien, worin Ernst damit gemacht und ihre philosophische Bedeutung ausgesprochen ist. Am Besten sagt Köppen in der Schluß-Deklamation zu Jacobi über den Kriticismus (Reinh. Beitr. 3. H.) um was es zu thun ist: „Freies, unsterbliches Wesen, Mensch, Bruder, voll hoher Andacht, Hingebung, Liebe; wie kann der Buchstabe deiner philosophirenden Vernunft dich stärker lehren, was du im Allerheiligsten deiner Seele lebendiger glaubst, hoffest und weißt: Walten des Unendlichen über dir, Tugend aus Freiheit, und ewiges Leben!" *) u. s. w. Solch frostiges und schales Herzergießen, das aus der Vernunft als Instinkt kommt, woran Jacobi immer verweist, meint wohl mehr zu seyn als ein Satz der philosophirenden Vernunft, die es entbehren will.

Ein auf gleichem Grund, wie das gegen Spinoza, beruhendes Stück Polemik: „Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben" (Reinh. Beiträge 3tes Heft) gegen die Kantische Philosophie haben wir hier kurz zu berühren. Jacobi's Instinkt gegen das vernünftige Erkennen hat sich gerade an den Punkt der Kantischen Philosophie geheftet, wo sie spekulativ ist; und die an sich nicht klare, sondern durch die (vom reflektirenden Denken sich angeeignete, dadurch für die philosophische Vernunft unbrauchbar gewordene) Terminologie einer vergangenen Bildung gehinderte und sich von der spekulativen Seite ins Produkt verlierende Darstellung Kant's benutzt, um mit desto leichterer Mühe sie zu galimathisiren, und durch und für die unspekulative Reflexion zum Unsinn zu machen. Der Charakter

*) Jacobi's Werke B. III., S. 194 — 195.

der Reflexionsphilosophie spricht in dieser Polemik seine Principien in sehr bestimmten Zügen aus.

Eine eigentliche Kritik dieses Aufsatzes müßte auch das leere Schreien und das bissige, gehässige, und durch Verdrehungen bis zum Hämischen fortgehende Wesen desselben darstellen. Zu dem letztern rechnen wir Beispiele, wie in dem Vorbericht *) eins vorkommt, wo an der Kantischen Darstellung der Formen der Anschauung ein Exempel von der Uneinigkeit des Systems mit sich selbst, und der Vermischung des Empirismus und Idealismus gegeben werden soll; und zu diesem Behuf zuerst aktenmäßig dokumentirt, „daß Raum und Zeit bloße Formen seyn, daß sie nie Gegenstände werden können," und dazu Kr. d. r. Vern. S. 347. **) citirt wird, wo es heißt: „die bloße Form der Anschauung ohne Substanz ist an sich kein Gegenstand: — der reine Raum und die reine Zeit, die zwar Etwas sind, als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschaut werden;" wo kein Wort davon steht, daß sie nicht Gegenstände (in welchem Sinne werden wir gleich sehen) werden können. „Sie lassen sich nicht anschauen, noch wahrnehmen," fährt Jacobi fort, wozu Kritik der reinen Vern. S. 207. ***) citirt ist, wo vom Sich-nicht-anschauen-Lassen gar nichts steht, und vom Wahrnehmen, daß „sie an sich gar nicht wahrgenommen werden, weil sie reine formale Anschauungen, nicht Erscheinungen," (d. h. Identitäten der Anschauung und der Empfindung), „nicht Gegenstände der Wahrnehmung sind." „Und dennoch," sagt nun Jacobi, „sind diese nämlichen nicht objektiven Formen der Anschauung, nach andern Aeußerungen, auch Gegenstände," wozu Kr. d. r. Vern. S. 160. †) citirt wird, wo es heißt (in der Anm., im Text steht

*) Jacobi's Werke B. III., S. 77 flg.

**) Sechste Ausgabe S. 252.

***) Ebendaselbst S. 151.

†) Ebendaselbst S. 117.

nichts vom Gegenstand): „Raum als Gegenstand" (ist bei Kant selbst unterstrichen) „betrachtet, wie man es in der Geometrie wirklich bedarf, enthält mehr als bloße Form der Anschauung;" — wo Kant „formale Anschauung als Einheit der anschaulichen Vorstellung, und Form der Anschauung, als welche in Beziehung auf den Verstandesbegriff als eine bloße Mannigfaltigkeit erscheint, aber in sich selbst eine Einheit hat," unterscheidet: und, wie auch §. 24. ausdrücklich bemerkt, „daß der Verstand als transcendentale Synthesis der Einbildungskraft selbst die Einheit des Raums und der Zeit ist, und diese selbst erst möglich macht," *) — einer der vortrefflichen Punkte dessen, was Kant über die Sinnlichkeit und Apriorität sagt. Welcher Widerspruch liegt nun darin, daß die Form der Anschauung, als dem Verstandesbegriff entgegengesetzte reine abstrahirte Form, nicht Gegenstand sey, aber wie in der Geometrie zum Gegenstande gemacht werden könne, wegen seiner innern, apriorischen, in ihm aber als bloßer Form der Anschauung nicht hervortretenden Einheit. Endlich soll mit dem Vorgehenden ein Widerspruch darin liegen, daß „Raum und Zeit nicht bloße Formen der Anschauung, sondern Anschauungen selbst, und als solche sogar einzelne Vorstellungen sind." Einzelne, individuelle (dem Begriff entgegengesetzte) Vorstellungen sind Kant **) gleichbedeutend mit Anschauung; und man kann diesen Begriff Kants nicht anders als vortrefflich, und einen seiner reinsten und tiefsten nennen. Auch ganz unabhängig von der Wahrheit oder Falschheit des Begriffs, wo ist zwischen dem Obigen und dem, was Jacobi als widersprechend aufführt, ein anderer Widerspruch zu finden, als den Jacobi durch falsches Citiren hineinbringt?

Auf der folg. Seite ***) sagt Jacobi: „Fichte, dem es

*) S. 152 — 156. 2te Ausg. (S. 112 — 115. 6te Ausg.)
**) Ebendaselbst S. 136. (S. 100)
***) S. 79.

unbegreiflich schien, wie das Ich seine Realität und Substantialität von der Materie borge," u. s. w. Zu dieser vortrefflichen so im Vorbeigehen, (wie auch Fichte auf eine eben so vorbeigehende Weise abgethan ist), gemachten Darstellung des Kantischen Systems, daß vermöge desselben das Ich seine Realität und Substantialität von der Materie borge, ist citirt Kr. d. r. Vern. S. 277. fg. Aber S. 276. heißt der Periode, der auf S. 277. herübergeht: „Allein hier" (von Kant gegen den Idealismus) „wird bewiesen, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sey, daß nur vermittelst ihrer, zwar nicht das Bewußtseyn unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung, möglich sey. Freilich ist die Vorstellung: Ich bin, die das Bewußtseyn ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjekts in sich schließt, aber noch keine Erkenntniß desselben, mithin auch nicht empirische, d. i. Erfahrung; denn dazu gehört, außer dem Gedanken von etwas Existirendem, noch Anschauung, — hier innere, die selbst nur mittelbar und nur durch äußere möglich ist. Anm. 2. Hiermit stimmt auch aller Erfahrungsgebrauch unsers Erkenntnißvermögens in Bestimmung der Zeit vollkommen überein. Nicht allein, daß wir alle Zeitbestimmung nur durch Wechsel in äußern Verhältnissen in Beziehung auf das Beharrliche im Raum (z. B. Sonnenbewegung) wahrnehmen können, so haben wir sogar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Substanz, als Anschauung, unterlegen könnten, als bloß die Materie, und selbst diese Beharrlichkeit wird nicht aus äußerer Erfahrung geschöpft, sondern a priori als nothwendige Bedingung aller Zeitbestimmung, mithin auch als Bestimmung des innern Sinnes in Ansehung unseres eigenen Daseyns durch die Existenz äußerer Dinge vorausgesetzt. Das Bewußtseyn meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine bloß intellektuelle

Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjekts. Daher hat dieses Ich auch nicht das mindeste Prädikat der Anschauung, welches, als beharrlich, der Zeitbestimmung im innern Sinne zum Korrelat dienen könnte: wie etwa Undurchdringlichkeit an der Materie, als empirischer Anschauung, ist."*) Wir haben diese Stelle ganz abgeschrieben, damit durch die unmittelbare Ansicht erhelle, wie hämisch die so blank und bloß gemachte Darstellung, daß Ich seine Realität und Substantialität von der Materie borge, sey. Zur Erfahrung erfordert Kant etwas, an dem sich der Wechsel der Zeit als an etwas Beharrlichem bestimme, und dieß Beharrliche ist die Materie und zwar als ein Apriorisches. Und Substantialität ist diese in Beziehung auf Erfahrung bestimmte Beharrlichkeit in der Zeit, — von welchen auf die Erfahrung sich beziehenden Prädikamenten Kant das Ich bin und sogar die Existenz des Subjekts ausdrücklich ausschließt. So daß dasjenige, was Kant sagt, toto coelo verschieden von dem ist, was so ohne alle Erklärung über Realität, Substantialität und Materie bei Jacobi steht; und für Realität und Substantialität und Materie, so wie für Ich eine ganz andere Bedeutung giebt, als wenn so im Allgemeinen gesagt ist: Ich borge seine Substantialität von der Materie. Heißt nicht, Kant so zu citiren und behandeln, mit ihm schlechter als mit einem todten Hunde umgehen?

Die allgemeine gehässige Behandlung aber, daß, wenn Kant in der Erfahrung sowohl das Moment der Empfindung, als der Anschauung und der Kategorie als nur Erscheinung producirend, und keine Erkenntniß des Ansich und des Ewigen gebend mit Recht vorstellt, Jacobi dieß „als ein Vertilgen aller Ansprüche an Erkenntniß der Wahrheit bis auf den Grund, und als Uebriglassen eines solchen blinden, ganz und gar erkenntnißleeren Glaubens, wie man den Menschen bisher noch

---

*) Sechste Aufl. S. 202 — 203.

keinen zugemuthet hat," begreift, — ist aus seinem schon aufgezeigten Princip begreiflich, daß das Endliche und die Erscheinung für ihn absolut ist. So hat die Jacobische Philosophie auch die Ausdrücke Wahrheit und Glauben zur Bedeutung der gemeinsten und empirischen Wirklichkeit herabgewürdigt; von welchen Worten das eine, die Wahrheit allein von der Gewißheit des Ewigen und nicht empirisch Wirklichen im philosophischen Verkehr gebraucht zu werden verdient: und das andere, der Glaube sonst auch wirklich allgemein nur davon gebraucht worden ist. Ueber die Vernichtung solcher empirischen Wahrheit und des Glaubens an das sinnliche Erkennen schmäht Jacobi, als über ein Vergreifen an dem Heiligen, als über einen Kirchenraub.

Zum falschen Citiren und Schmähen kommt ein drittes Ingrediens der polemisirenden Darstellung, nämlich das Galimathisiren. Die Kunst desselben ist sehr einfach; sie ist nämlich das Auffassen des Vernünftigen mit Reflexion, und die Verwandlung desselben in Verständiges, wodurch es an und für sich selbst eine Ungereimtheit wird: wie wir gesehen haben, daß in Spinoza's Ewigkeit und Unendlichkeit die Zeit hinein galimathisirt worden ist. Um von solchen Verkehrungen nicht zu sprechen, — wie wenn Kant „die Synthesis eine Handlung" nennt, und dann wieder von ihr in Beziehung auf Einbildungskraft sagt, daß „sie eine Wirkung derselben sey," daß Jacobi hieraus sich die Frage nimmt: „dieß Vermögen ist eine Wirkung?" *) was der Fortsetzer auch treufleißig S. 85. wiederholt, und Kant Recht giebt, „daß er sie die bloße Wirkung der blinden Einbildungskraft nenne," **) — noch Beispiele am Einzelnen anzuführen, (denn der ganze Aufsatz geht in Einem galimathisirenden und sich in der Bereitung von Unsinnigkeit gefallenden Tone fort): so stellen wir die Hauptsache auf, das Ver-

*) Jacobi's Werke B. III., S. 128 — 129.
**) Ebendaselbst S. 162.

hältniß der sogenannten Vermögen, wie es Jacobi begreift. Es ist bei der Darstellung der Kantischen Philosophie gezeigt worden, wie Kant innerhalb dieser Sphäre auf eine vortreffliche Weise das Apriorische der Sinnlichkeit in die ursprüngliche Identität der Einheit und Mannigfaltigkeit, und zwar in der Potenz des Versenktseyns der Einheit in die Mannigfaltigkeit als transcendentale Einbildungskraft setzt; den Verstand aber darein setzt, daß die apriorische synthetische Einheit der Sinnlichkeit in die Allgemeinheit erhoben, und also diese Identität in relativen Gegensatz mit der Sinnlichkeit tritt; die Vernunft, wieder als die höhere Potenz des vorigen relativen Gegensatzes: aber so, daß diese Allgemeinheit und Unendlichkeit nur die formelle reine Unendlichkeit und als solche fixirt ist. Diese ächtvernünftige Konstruktion, durch welche nur der schlechte Name Vermögen bleibt, in Wahrheit aber Eine Identität aller gesetzt ist, verwandelt nun Jacobi in ein Beruhen der Vermögen aufeinander. „Die Vernunft beruht bei euch auf dem Verstande; der Verstand auf der Einbildungskraft; die Einbildungskraft auf der Sinnlichkeit; die Sinnlichkeit dann wieder auf der Einbildungskraft als einem Vermögen der Anschauungen a priori; diese Einbildungskraft endlich — worauf? Offenbar auf Nichts! Sie ist die wahrhafte Schildkröte, der absolute Grund, das Wesende in allen Wesen. Aus sich rein producirt sie sich selbst; und, als die Möglichkeit selbst von allem Möglichen, nicht nur was möglich, sondern auch was — vielleicht! — unmöglich ist.“ *) In solche schöne Verbindung bringt Jacobi die Vermögen; und daß Etwas, freilich nicht die Einbildungskraft als abgetrennt von der Totalität, auf sich selbst ruhe, ist für Jacobi nicht nur so unphilosophisch, wie das Bild der dummen Indier, welche die Welt von einem Wesen, das auf sich selbst ruhe, tragen lassen: sondern auch frevelhaft. Und weil jeder aus seiner Jugend und

*) Ebendaselbst S. 115 — 116.

der Psychologie weiß, daß die Einbildungskraft ist ein Vermögen zu erdichten: so will nach Jacobi die Philosophie durch eine solche Einbildungskraft den Menschen bereden, daß der ganze Mensch wirklich sey ein Gewebe ohne Anfang und Ende, aus lauter Trug und Täuschung, aus Wahngesichten, aus Traum; daß der Mensch sich eine Religion und Sprache erfunden und erdichtet habe u. s. w., wie darüber endlos im Taschenbuch gezankt und apostrophirt wird. Kurz Jacobi versteht eine solche Einbildungskraft, so wie eine sich selbst erzeugende Vernunft als etwas Willkürliches und Subjektives, und die sinnliche Erfahrung als ewige Wahrheit.

Wegen jener galimathisirenden Darstellung der Kantischen Konstruktion des erkennenden Geistes, bezeugt Jacobi sich, S. 52., „daß ihr sehet, wie er eure Sache übrigens gut genug gefaßt habe:" und will so großmüthig seyn, „euch nicht vorzuwerfen, daß ihr wissentlich betrügt;" *) — der Herausgeber Reinhold beanmerkt jene wahrhaftige Darstellung damit, daß „die hier beschriebenen Funktionen die Kantische Philosophie, so ferne sie auch nur den Schein der Konsequenz behalten will, als die von ihr stillschweigend vorausgesetzten Principien ihrer Theorie des Erkenntnißvermögens anerkennen müsse; die Fichtesche hingegen stellt die besagten Funktionen ausdrücklich, und zwar mit einem Anschauen, Denken und Wollen aller derselben auf."

Die Hauptfrage, die Jacobi thut, ist: Wie kommt die Kantische Philosophie „a priori zu einem Urtheil, wie bringt sie" das Absolute zur Geburt „der Endlichkeit, die reine Zeit zu Zeiten, den reinen Raum zu Räumen?" Das ewige Dilemma der Reflexion ist dieses: Erkennt die Philosophie einen Uebergang aus dem Ewigen ins Zeitliche, so ist leicht zu zeigen, daß sie das Zeitliche ins Ewige selbst setzt, und also das Ewige

*) Ebendaselbst S. 121.

zeitlich macht; erkennt sie diesen Uebergang nicht, setzt sie das absolute Zugleich der Totalität für intuitive Erkenntniß, so daß das Differente nicht in der Form von Theilen und zeitlichem Wesen vorhanden ist, so ist sie mangelhaft: denn sie soll das Zeitliche, Bestimmte und Einzelne auch haben und erklären. Das Letztere ist der gemeine Reflexionsgedanke, an dem Jacobi eine Schraube zu besitzen meint, der auch die Kantische Philosophie nicht widerstehen könne. Er begreift glücklicherweise, (wie das nicht fehlen kann), die Totalität der intellektuellen Anschauung oder apriorischen Synthesis, welche die Differenz schlechthin in sich schließt, als eine abstrakte Einheit, und hat also die Theile nicht im Ganzen, sondern neben der abstrakten Einheit, zu welcher er das Ganze macht. Und findet nothwendig, daß wenn eine Synthesis a priori erklärt (!) werden sollte, so hätte man zugleich eine reine Antithesis erklären müssen: es finde sich aber nicht die leiseste Ahnung dieses Bedürfnisses: das Mannigfaltige für die Synthesis werde von Kant empirisch vorausgesetzt, und sollte dennoch bleiben, wenn man von allem Empirischen abstrahirte; als ob die ursprüngliche Synthesis nicht eine Identität des Differenten wäre. Aber freilich ist das Differente nicht als ein rein Endliches, Antithetisches, wie es Jacobi sehen will, darin. Ursprüngliches Synthesiren würde nach Jacobi ein ursprüngliches Bestimmen, ein ursprüngliches Bestimmen aber ein Erschaffen aus Nichts seyn. Es ist schon oben erinnert worden, daß für die Reflexion das Nichts da anfängt, wo keine absolute, isolirte, von der absoluten Substanz abstrahirte Endlichkeit: und daß die dem Nichts der Reflexion entgegengesetzte Realität der Reflexion, das Etwas der Reflexion, schlechthin nur diese absolute Entgegensetzung und absolute Endlichkeit ist. Daß „die Synthesis eine reine Einheit," und also keine Differenz in ihr ist, ist der einzige und einfache Gedanke, in ein endloses in Unsinnigkeiten sich hinein arbeitendes Gepolter und ganz ungebährdig thuendes Gepoche und Gezänke

ausgedehnt. Die Idee der Synthesis, so wie der ganzen Kantischen Philosophie, schöpft Jacobi aus einzelnen Stellen, und wenn da Kant einmal unter Anderem „die Synthesis die Handlung" nennt, „verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen," was ist da klarer, als daß er die Antithesis zu seiner Identität schon voraussetzt? Jacobi vermischt gehörig alles Organische der Kantischen Konstruktion, und macht sich Zeit, Raum, transcendentale Einbildungskraft beliebig klar und rein, alle zu reinen gediegenen Einheiten, die nichts mit einander zu schaffen haben. Er macht sich selbst „zur absoluten Gediegenheit des unendlichen Raums," und fragt nun: „Wie könnt ihr in meine Gediegenheit einbrechen und nur Einen distinkten Punkt in mir entstehen lassen?" . . . „Wie können Zeit, Raum, Einheit des Bewußtseyns in einander einbrechen?" — ohne zu bedenken, daß die Reinheit der Zeit, des Raums und der transcendentalen Einbildungskraft ebenso Erdichtungen sind, als dieß, daß Er diese gezänke- und wolkenlose Anschauung der unendlichen Gediegenheit des Raums ist. Mit der Zeit ist Jacobi etwas besser zufrieden, nämlich er findet sie „als eine Brücke zwischen Realem und Idealem, Intellektualem und Materialem," und kann sie für einen Sinn nehmen: „sie ist zweiendig, und irgendwo in einer Mitte" und also ein Sinn, — „der ja überhaupt dieses Zweiendige und In-der-Mitte-Stehen zwischen Objekt und Subjekt ist." Aber wenn schon „die Einbildungskraft eine Anfang, Mitte und Ende in sich habende Zeit erzeugt," so weiß „sie nicht zu bedeuten, wie groß oder klein diese erzeugten Eier sind. Dieß muß sie am Raum" bestimmen, in den Jacobi übergeht, und sich als seine unendliche reine, ungetrübte Identität und Kontinuität setzt; und in dieser Einheit festsitzend behauptet, daß „in alle Ewigkeit eine reine und leere Einbildungskraft, wenn sie allein mit dem Raume wäre, keinen Punkt erzeugen könnte." Soll „eine Verendlichung in dem reinen

Raum" begriffen werden, so erzählt Jacobi sehr gut, so muß dieß Verendlichung (besser Realität) Setzende „Etwas seyn, das über Beides, über die reine Anschauung, wie über den reinen Begriff, über den reinen Begriff, wie über die reine Anschauung auf gleiche Weise erhaben sey; das weder unter eine" (sinnliche) „Anschauung, noch unter einen Begriff falle." Dieß läuft für Jacobi in die theils wahre, theils schiefe Bestimmung aus: „Es schaue selbst nicht an und begreife selbst keine Begriffe; es sey ein gleiches allerreinstes Thun von beiden; und heiße als solches synthetische Einheit der transcendentalen Apperception." *)

Mit diesem Worte, also an dem Punkte, wo zu allererst vielleicht von der Sache selbst die Rede hätte werden können, endigt sich die eigentliche Ausarbeitung Jacobi's. An dem Punkte, wo das bisherige gedankenleere Gepolter und Gezänke ein Interesse erhalten zu können schien, weil bisher von nichts als leeren Einheiten und nur von galimathisirtem Verstande, Einbildungskraft und Vernunft die Rede war, bricht Jacobi ab. Was er durch das Bulletin seiner Gesundheit in dem Vorbericht begreiflich macht; und zugleich eine etwaige Hoffnung, daß er selbst noch mit Besserem nachgekommen seyn würde, dadurch ganz aufhebt, daß er (Vorber. S. 5.) „keine von den eigentlich gefährlichen Stellen mehr vor sich sieht, nur eine kleine etwas unwegsame, doch schon mehr als halbgebahnte Strecke." **) Verständlicher, wenn es durchs Vorhergehende nicht schon verständlich genug wäre, wird dieß besonders durch S. 61., wo gesagt ist, daß „ihr unter euren reinen qualitativen Einheiten und Kontinuitäten umsonst einen Unterschied einzuführen sucht, indem ihr einer den Namen einer synthetischen beilegt;" (die Sache liegt also bloß im Namen); „Ich sage, die eine vermag so wenig als die andere zu dividiren und zu summiren, die Syn-

*) Jacobi's Werke B. III., S. 112 — 158, passim.

**) Ebendaselbst S. 65.

thesis geschieht schlechterdings nicht durch sie; denn da müßte sie auch den Grund von der Antithesis in sich haben; hoc opus, hic labor; aber der leere Raum und die leere Zeit, und das Bewußtseyn haben den Ursprung der Antithesis unmöglich in sich." *) Kurz, der Verlauf der Sache ist: Die absolute synthetische Einheit, die Totalität schließt alle Theile und Differenz in sich; — aber Ich Jacobi sage, das ist nur ein Name, sie ist eine abstrakte Einheit, eine leere Einheit; wie kann sie also der Grund selbst der Theilbarkeit und Antithesis seyn?

Ganz verständlich wird der Begriff der Identität und der transcendentalen Einheit durch die herzliche Freundschaft des Fortsetzers. Bei diesem sieht die Stelle der transcendentalen Einheit ebenso wenig gefährlich, und mehr als halbgebahnt aus. Dieser meint, der 81 Seiten (den Vorber. abgerechnet) hindurch einförmige Gedanke, daß die reine Einheit, wie Jacobi Raum u. s. w. begreift, kein Mannigfaltiges sey, „bedürfe vielleicht noch einiger Erläuterungen." In dem aus dem Poltern und Zanken ins Matte versinkenden Strome ist über die apriorische Synthesis, bei der Jacobi abbrach, Folgendes zu finden: „Gesetzt, es gäbe ein reines Mannigfaltiges, wodurch würde alsdann die Verbindung möglich? Offenbar dadurch, daß sie in einem Dritten Statt fände!" Köppen macht diesen klaren Gedanken auf folgende Weise klar: „Gesetzt, wir haben ein Verschiedenes im Raume: so besteht seine Verbindung eben darin, daß es sich im Raume befindet." Noch klarer: „Gesetzt, wir haben ein Verschiedenes im Bewußtseyn: so besteht die Verbindung darin, daß es im Bewußtseyn vorhanden ist." Mehr Klarheit: „Was verbindet nun die beiden räumlichen Gegenstände? Der Raum. Was verbindet die Mannigfaltigkeit des Bewußtseyns? Das Bewußtseyn. Die ganze Synthesis entdeckt uns nichts weiter als eine Identität." Dieses

*) Ebendaselbst S. 132 — 134.

Bisherige wird durch folgende Erläuterung begreiflicher gemacht: „Insofern zwei Gegenstände sich im Raume befinden, sind sie sich, als räumlich, vollkommen gleich; insofern sie sich im Bewußtseyn befinden, sind sie, als im Bewußtseyn vorhanden, vollkommen dieselben. Wozu bedarf es hier noch einer besonderen Handlung des Verbindens? Ist denn durch den Raum und das Bewußtseyn, als passive Receptivitäten, nicht schon die ganze Synthesis vollständig? Der Verstand thut also nichts als Gleichsetzen, und damit dieß möglich sey, wird Gleichfinden und Ungleichfinden vorausgesetzt. Jedes Urtheil ist ein Ausdruck einer solchen gefundenen Identität. Was sonst noch außer dem nicht zu Unterscheidenden in einem Urtheile angetroffen werden mag, gehört zum Materialen desselben, und nimmt daher im Verstande nicht seinen Ursprung. Und dieses Geschäft des Verstandes, dieses Aufmerken, Begreifen einer vorhandenen Identität, zu deren Behuf die Einbildungskraft alles Besondere zerstören, alles Verschiedene aufheben muß, hieße Synthesis? (?) Es wird ja vielmehr alle Synthesis dadurch aufgehoben!" *)

Dieß Köppen über die transcendentale Einheit der transcendentalen Apperception oder der produktiven Einbildungskraft. Es ist sehr verständlich Jacobi's Begriff vom Wissen ausgesprochen: daß wir Menschen die Dinge durch den Sinn, und die übernatürliche Offenbarung des Sehens, Wahrnehmens und Empfindens, als Thatsachen empfangen, daß das so aus der Erfahrung Genommene, (welche der besser organisirte und besser gesinnte Mensch besser macht, als die schlechtere Organisation und der schlechtere Sinn), schon und allbereits synthesirt ist, von uns nicht erst synthesirt zu werden braucht, noch auch synthesirt werden kann; denn unsere Thätigkeit auf dieses synthetisch Gegebene ist das Gegentheil eines Synthesirens, es ist

*) Ebendaselbst S. 161 — 162.

ein Analysiren desselben. Und diese analytische Einheit, die wir im Objekt finden, ist so wenig ein Synthesiren, ein Verknüpfen des Mannigfaltigen, daß vielmehr das Mannigfaltige, das Materiale durch die analytische Einheit in die Abschnitzel fällt. Raum, Bewußtseyn u. s. w., die objektive Welt, die Natur können wir nur nach analytischen Einheiten begreifen, und sie nur zergliedern. . . „Es ist" (Br. über Spin. S. 424) „damit unserer Nachforschung ein unabsehliches" (d. h. End- und Totalität-loses) „Feld eröffnet, welches wir schon um unserer physischen Erhaltung willen zu bearbeiten genöthigt sind. . . Diejenigen Dinge, deren Mechanismus wir entdeckt haben, die können wir, wenn die Mittel selbst in unseren Händen sind, auch hervorbringen. Was wir auf diese Weise wenigstens in der Vorstellung konstruiren können, das begreifen wir; und was wir nicht konstruiren können, das begreifen wir auch nicht." *) . . . „Das Erkennen des Verstandes ist ein unaufhörliches Gleichsetzen, welches wir Verknüpfen nennen, und das nur ein fortgesetztes Vermindern und Vereinfachen des Mannigfaltigen ist; wenn es möglich wäre, bis zu seiner gänzlichen Wegräumung und Vernichtung." (Taschenbuch S. 32.) **)

Wir sagen dagegen, daß transcendentale Einbildungskraft und Vernunfterkenntniß etwas ganz Anderes ist, als Jacobi begreift, daß sie weder die Natur analysirt, noch Gegebenes in analytische Einheit und Mannigfaltigkeit auseinander reißt: sondern selbst organisch und lebendig, und Totalität, die Idee der Totalität erschafft, und konstruirt, als absolute ursprüngliche Identität des Allgemeinen und Besonderen; welche Identität Kant synthetische genannt hat, nicht als ob ein Mannigfaltiges vor ihr läge, sondern weil sie selbst in sich differenzirt, zweiendig ist: so daß die Einheit und Mannigfaltigkeit in ihr nicht zu ein-

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 153.
**) Ebendaselbst B. III., S. 227.

ander hinzutreten, sondern in ihr sich abscheiden und „mit Gewalt," wie Plato sagt, „von der Mitte zusammengehalten werden." Für den Sinn giebt Jacobi wohl eine Zweiendigkeit zu, weil bei diesem eigentlich gar nicht die Rede davon seyn zu können scheint, daß er nicht mit einem gegebenen Objekte zu thun habe, und seiner eigenen Zweiendigkeit ungeachtet nicht bloße Passivität und Receptivität sey; — als ob in seiner Zweiendigkeit und Mitte nicht selbst schon die Enden wären.

Das Gepoltere und Gezänke des Aufsatzes der Beiträge hat Jacobi in dem überflüssigen Taschenbuch 1802 auch für das unphilosophische Publikum und den Gaumen des philosophischen Dilettantismus zubereitet, und zu diesem Behuf der Bitterkeit noch empfindsame Jean-Paulsche Beisätze zugemischt; unvortheilhafterweise aber an sinnvolle humoristische Einfälle Lichtenbergs seine empfindsamen bissigen Edikte angeknüpft: denn Lichtenbergs tiefe und gutmüthige launigte Laune erhöht durch den Kontrast unmittelbar den Eindruck einer untiefen bitteren launischen Laune. Wie weit diese zu keinem Unterricht dienenden verschreienden Verunglimpfungen des Kriticismus für die Wirkung, der so Etwas allein fähig seyn kann, — das unphilosophische Volk mit greulichem Entsetzen und Abschen vor einem solchen Gespenst, wie die Kantische Philosophie ist, durch eine tüchtige Kapucinade zu erfüllen, — gut ausgeführt seyen: und wie weit solche Gnomen und Sentimentalitäten, wie: „Der Trieb eines jeden lebendigen Wesens ist das Licht dieses Wesens, sein Recht und seine Kraft. Nur in diesem Lichte kann er wandeln, wirken nur in dieser Kraft. Kein endliches Wesen hat sein Leben in ihm selbst; und so auch nicht von ihm selbst — seines Lichtes Flamme, seines Herzens Gewalt. . . . Mannigfaltig ist die Gabe des Lebens; mannigfaltig das Erwachen in dasselbe; mannigfaltig seine Führung, sein Gebrauch. Gleich dem Thiere erwachet auch der Mensch, zuerst als ein sinnliches Geschöpf, an der bloß sinnlichen

Natur... Siehe da hebet den Lächelnden, den Lallenden"*) u. s. w. — inwiefern alles dieß ungemeine Geistreichigkeiten und Erbaulichkeiten seyen, gehört in ein anderes Fach der Kritik.

Wie der philosophische Aufsatz in den Reinhold. Beiträgen, so enthält auch der populaire Aufsatz Stellen, welche dem unbefangenen äußeren Ansehen nach eine philosophische Bedeutung haben könnten, z. B. S. 40. Anm. (das Unterstrichene findet sich im Taschenbuche so unterstrichen) „Empfindung, — Gedächtniß und Einbildung setzen ein Erstes und Ursprüngliches des Bewußtseyns und der Thätigkeit, ein Princip des Lebens und der Erkenntniß, ein in sich Seyendes zum Voraus, das, als solches, weder Eigenschaft noch Wirkung, auf keine Art und Weise ein in der Zeit Entstandenes seyn kann; sondern Selbst-Wesen, Selbst-Ursache," (nach den Br. üb. Spin. S. 416. **) hat aber die causa sui ihren Ursprung im Vergessen des wesentlichen Unterschiedes zwischen dem Satze des Grundes und der Kausalität) „ein Außerzeitliches seyn muß, und, in dieser Eigenschaft, auch im Besitz eines außerzeitlichen bloß inwendigen Bewußtseyns ist. Dieses außerzeitliche, bloß inwendige, von dem auswendigen und zeitlichen auf das Klarste sich unterscheidende Bewußtseyn, ist das Bewußtseyn der Person, welche zwar in die Zeit tritt, aber keineswegs in der Zeit entsteht, als ein bloß zeitliches Wesen. Dem zeitlichen Wesen gehört der Verstand; dem außerzeitlichen die Vernunft."

Man könnte denken, daß Jacobi jetzt für die Vernunft den Satz des Grundes und des principii compositionis der älteren Metaphysik für befriedigender halte, weil er das, was er an ihm vermißte, die Succession, hier selbst aus der Vernunft als dem Außerzeitlichen ausschließt; so auch, daß die blinde Ein-

---

*) Jacobi's Werke Bd. III., S. 203 — 204.
**) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 146.

bildungskraft Kants ihrem Princip nach zugleich in dieser Vernunft, welche ein inwohnendes und außerzeitliches Bewußtseyn ist, enthalten sey, welches sich von dem zeitlichen und auswendigen Bewußtseyn klar unterscheidet: denn das, was man Sehen nennt, ist allein im auswendigen und zeitlichen Bewußtseyn. Oder wenn Jacobi fortfährt: „Der Verstand isolirt, ist materialistisch und unvernünftig: er längnet den Geist und Gott. Die Vernunft isolirt, ist idealistisch und unverständig: sie längnet die Natur und macht sich selbst zum Gott. Der ganze, unzerstückte, wirkliche und wahrhafte Mensch ist zugleich" (das heißt wohl nicht nebeneinander, sonst wären es zwei Stücke und Theile) „Vernunft und Verstand, glaubet ungetheilt und mit einerlei Zuversicht — an Gott, an die Natur, und an den eigenen Geist;" — so müßten wir einer Seits den ungetheilten Glauben begreifen als eine Identität der Vernunft und des Verstandes, d. h. als ein Zugleich des Läugnens Gottes und des sich selbst zum Gott-Machens, der Identität des Zeitlichen und Außerzeitlichen, d. h. einer ewigen Zeit u. s. w.: ohne daß man die Jacobische Philosophie im Geringsten galimathisirte, wie sie bei Spinoza und Kant that, indem sie das, was das Charakteristische des Isolirten, insofern es isolirt gehalten wird, ist, in das Ungetheilte hineinträgt; *) — so wie auf der anderen Seite

*) Jacobi schließt diese Anmerkung so: „Dieser dreieinige, allgemein unphilosophische Glaube muß auch im strengsten Sinn philosophischer, in der Reflexion bestätigter Glaube" (durch die Bestätigung in der Reflexion, wenn hierin anders ein Sinn liegt, fällt aber die Form des Glaubens weg) „werden können; und ich bin kühn genug, zu sagen: daß ich weiß, er kann es werden; daß ich den Rückweg sehe, auf dem ein verirrtes Nachdenken" (Reinhold hat sich mit diesem Prädikat bezeichnet, und Jacobi hält also Reinhold's jetzige Periode für eine Verirrung, und glaubt an eine nochmalige Verwandlung, ein Auskriechen desselben als Sylphide einer unsterblichen Philosophie, deren Princip das Gottläugnen und das sich selbst zum Gott Machen, den Verstand und die Vernunft, verbindet, und den Menschen ganz läßt, wie er ist) „hier wieder ankommen, und dann erst eine wahre Philosophie, eine den ganzen Menschen erleuchtende

diesen ungetheilten Glauben, als ein „ungetheiltes, ein reines, reines, reines, wellenloses Eins, Anfang-Mittel- und Endlose Ein-Fach-Heit, ohne Derheit, Dieheit, Dasheit u. s. w." (S. Auff. in Reinh. Beitr. 3tes H. passim.)

Wer Lust und Gefallen daran hätte, sich an einer Schnur von Unsinnigkeiten und Galimathias fortschwatzen zu lassen, fände in diesen Jacobischen Aufsätzen die beste Gelegenheit, an der Ungetheiltheit des Außerzeitlichen und des Zeitlichen, der Selbstwesenheit und des Empirischen u. s. w. Diese Zusammensetzungen sind nämlich nicht so zu verstehen, daß das Zeitliche in dem Außerzeitlichen, das empirische Bewußtseyn in Vernunftanschauung zu Grunde ginge, alle Endlichkeit sich im Unendlichen versenkte, und nur Eine Totalität als das Ansich, das weder isolirter Verstand noch isolirte Vernunft ist, erkannt würde: denn da würde das Fürchterliche erfolgen, daß das endliche Seyn der Dinge sich vernichtete, und die endlichen Dinge zu Erscheinungen und Gespenstern würden: — (wenn die Vernunft das Endliche als nicht absolut, als nicht ewig erkennt, so „kann der Mensch nur" (Taschenb. S. 36.) *) „Daseyn haben durch Phantasie, nur Vernichtung durch Vernunft; und doch ist dem Menschen Vernunftberaubung das Aergste; und dann ist das eröffnete Menschenloos ein Loos der grauenvollsten Verzweiflung"); — nein, nach diesem grellsten aller Synkretismen soll die Vernunft als die Erkenntniß des Außerzeitlichen und des Selbstwesens auch dem Verstand als dem Zeitlichen und Unwesentlichen sein Recht lassen, und wenn sie der Gottheit einen Tempel erbaut, so human seyn, auch dem Teufel seine Kapelle daneben zu lassen.

Aus dem ganzen Bisherigen, sowohl dem Positiven als

Wissenschaft und Weisheit hervorbringen wird." Diese den philosophischen Dilettanten gegebene Notiz kann das philosophische Publikum, bis zur Erscheinung jener Verwandlung, ignoriren.

*) Jacobi's Werke B. III., S. 230 — 231.

Polemischen des Wissens der Jacobischen Philosophie ist der Charakter dieses Wissens hervorgegangen, daß die Vernunft Thatsachen analysiren, das Allgemeine vom Besondern trennen, und an leerer Identität fortgehen kann. Und wo eine Philosophie eine absolute Identität des Allgemeinen und Besondern aufstellt, da wird diese Identität schlechthin wieder zu einer vom Besondern herausgetrennten Allgemeinheit gemacht, und die Nothwendigkeit ihr erwiesen, daß zu ihrem Allgemeinen Besonderes erst hinzukommen müsse, oder daß sie zu dem *gegebenen* Besondern nur hinzutrete. Wo Jacobi selbst eine Zweiendigkeit, eine Subjekt-Objektivität anerkennt, muß sie in Form eines Sinnes, eines Dinges, eines Erfahrenen seyn, das seinen Charakter eines Gegebenen, einer unverrückten Entgegensetzung gegen das denkende Subjekt nicht verlieren, noch als freie Vernunftidee und Gemeingut der Wissenschaftlichkeit, sondern nur als etwas subjektiv Geistreiches ausgesprochen werden darf. Und Denken und Seyn, das Allgemeine, welches formale Identität, und das Besondere, welches ein Gegebenes bleibt, die geistreiche Subjektivität und die Objektivität des Wissens, kommen im Erkennen nicht zusammen; die gegebene Thatsache und die sie denkende Subjektivität, Eins ist wie das Andere ein Absolutes.

Wir haben nunmehr den Punkt zu betrachten, wie die absolute Identität, die nicht im Erkennen ist, (und doch muß sie schlechthin zugleich für die sich absolut setzende Subjektivität seyn), für eine solche ist. Dieß Verhältniß nun einer absoluten Endlichkeit zum wahrhaft Absoluten ist der *Glaube*, in welchem die Subjektivität sich zwar vor dem Ewigen als Endlichkeit und Nichts anerkennt, aber selbst dieß Anerkennen so einrichtet, daß sie sich als ein an sich außer dem Absoluten Seyendes rettet und erhält. Dem vom Besondern abgetrennten Allgemeinen ist aber nicht nur das absolute Identische beider, sondern auch das Besondere entgegengesetzt. Und auch auf das Wissen von dem

Besondern außer dem Begriff, auf die empirische unmittelbare Vorstellung der gemeinen Objektivität hat Jacobi den Glauben ausgedehnt, indem er diese Bedeutung von den Ur- und Grund-empirikern Hume und Locke aufnahm, welche es vorzüglich sind, die das Philosophiren in diese Endlichkeit und Subjektivität versenkt, dieß Begründen der Erkenntniß und Kritisiren der menschlichen Gemüthskräfte an die Stelle des Erkennens, das Besondere als solches als das Absolute gesetzt, durch Analyse sinnlicher Erfahrung die Metaphysik vertrieben; und deren Reflexionswesen, auf deutschem Grund und Boden weitläufiger und systematischer ausgesponnen, deutsche, d. h. Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie genannt wird. Abgesehen von der Beziehung des Glaubens auf Philosophie, so ließ Mendelssohn und andere sich nicht träumen, (da noch eine Tradition von dem, was Gegenstand philosophischer Erkenntniß sey, da war), daß Jacobi auf die Gewißheit des gemeinen Objektiven den Namen Glauben ausdehnte, und dadurch der Gewißheit der gemeinen Objektivität von seiner Seite eben die Wichtigkeit gab, welche Hume, Kant und Fichte ihr auf eine andere Weise gaben; — eine Wichtigkeit, die, (da Jacobi durch Behauptung derselben, und Hume, Kant und Fichte durch Verneinung derselben: beide Theile gleicherweise ein und ebendieselbe Beschränktheit und Endlichkeit absolut machen), für beide ganz dieselbe wird, indem es völlig gleichgültig ist, ob die Endlichkeit etwas Objektives (im gemeinen Sinne) oder Subjektives sey, wenn sie absolut ist. Mendelssohn dachte beim Jacobischen Glauben nicht an Gewißheit von zeitlichen Dingen, sondern an die durch Vernunft nicht erkannte Gewißheit des gemeinen Bewußtseyns von Ewigem und Außerzeitlichem; indem er (Br. über Spin. S. 92.) sich ausdrückt: „Meine Religion kennet keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch Vernunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glauben an ewige Wahrheiten." *) Indem er von

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 1., S. 116.

ewigen Wahrheiten als dem Gegenstande der Philosophie spricht, so hatte er die Idee, daß die Philosophie sich nicht mit der Gewißheit empirischer Wirklichkeit beschäftige, und daß auch Jacobi bei seinem Glauben nicht den Humeschen Glauben an sinnliche Wahrnehmung im Sinn habe.

Jacobi aber hatte nicht ewige Wahrheiten, sondern die Wahrheit gemeiner Wirklichkeit im Sinne; auf diese geht unmittelbar die erste Jacobische Erklärung gegen Mendelssohn (Br. über Spin. S. 215.): „Lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben. . . Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unseren Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz Verschiedenes, das weder bloß Empfindung, noch Gedanke ist, andere wirkliche Dinge" (ist von Jacobi selbst unterstrichen) „gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns gewahr werden; denn ohne Du ist das Ich unmöglich. Wir erhalten also, bloß durch Beschaffenheiten, die wir annehmen, alle Vorstellungen, und es giebt keinen anderen Weg reeller Erkenntniß; denn die Vernunft, wenn sie Gegenstände gebiert, so sind es Hirngespinnste. So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt, zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen." *) Es ist hier das Wissen von gemeiner Wirklichkeit, die sinnliche Wahrnehmung nicht nur in den Glauben eingeschlossen, sondern auf sie ganz allein der Glaube und die ewigen Wahrheiten eingeschränkt. Jacobi fährt fort: „Einen anderen Glauben lehrt

---

*) Ebendaselbst S. 210 — 211.

die Religion der Christen, — sie befiehlt ihn nicht; einen Glauben, der nicht ewige Wahrheiten, sondern die endliche zufällige Natur des Menschen zum Gegenstande hat.“ Also jene ewigen Wahrheiten vom Haben eines Körpers, und anderen Körpern und dem Daseyn außer uns anderer Körper und wirklicher Dinge beträfen nicht die zufällige endliche Natur des Menschen? Und welch' eine schlechte Natur müßte vollends diejenige seyn, welche im Verhältniß zu jener ersten selbst noch endlich und zufällig ist! Und welch' eine Religion die Christliche, welche diese noch niedrigere, noch endlichere und zufälligere Natur zum Gegenstande hätte!

Da Jacobi in dieser Erklärung, die durch die besondern Umstände ihrer Veranlassung und ihrer dadurch bewirkten Absichtlichkeit noch mehr Gewicht erhält, den Glauben und ewige Wahrheiten auf das Zeitliche und Körperliche ausdrücklich einschränkt: so ist ganz konsequent, die Kantische und Fichtesche Philosophie zu verabscheuen, welche darauf gehen, daß im Endlichen und Zeitlichen keine Wahrheit sey, und welche vorzüglich in der Negativität groß sind, in welcher sie erweisen, was endlich und Erscheinung und Nichts ist. Die Kantische und Fichtesche Philosophie, indem sie einen unverrückten Gegensatz zwischen Erkennen und Glauben festhalten, setzen unmittelbar die Entgegensetzung, und damit die Endlichkeit, als solche selbst absolut; aber mit dem Unterschiede, daß diese Endlichkeit eine leere und nichts als der reine, unendliche Begriff der Endlichkeit, welche dadurch der Unendlichkeit gleich wird: jeder Inhalt aber und Erfüllung, den sich diese Endlichkeit giebt und geben muß, eine Nichtigkeit seyn soll. Jacobi aber verlangt dieses Nichtige in seiner ganzen Länge und Breite und erhebt ein ungebährdiges Zetergeschrei über die Vernichtung dieser Nichtigkeit. Es ist ferner hierüber, daß die Kantische und Fichtesche Philosophie die unmittelbare Gewißheit des Uebersinnlichen als Glauben statuiren, nicht das mindeste Mißverständniß möglich; ebensowenig

darüber, daß, wenn Kant den Ideen alle Realität von Seiten der theoretischen Vernunft abspricht, ihm die theoretische Erkenntniß eine Bestimmung durch die Kategorien ist, die ihre Realität allein in der Sinnenwelt und in der Erfahrung haben, oder die überhaupt nur ein verständiges, nicht ein vernünftiges Erkennen möglich machen. Wenn nun Kant den Vernunftbegriffen in dem Sinne alle Realität abspricht, daß sie in einer sinnlichen Wahrnehmung und einer durch Verstandesbegriffe vermittelten Erfahrung nicht gegeben werden können, und im Felde der Erfahrung nur regulative Principien für den Verstandesgebrauch seyen: so sieht Jacobi — darin, daß ein zeitliches und körperliches Daseyn von ihnen geläugnet wird, die Vernichtung dieser Ideen selbst, und „fragt" (S. 36. Reinh. 3tes Heft) „jeden Redlichen auf sein Gewissen, ob er wohl, nachdem er einmal deutlich eingesehen hat, daß die Idee für das körperliche und zeitliche Wissen und Erfahren und sinnliche Wahrnehmen, nur problematisch sey, zu jenen nun ein für allemal ausgemacht objektiv" — wohlgemerkt in welchem Sinne — „grundlosen, je aus irgend einer Ursache als zu objektiv wahren und realen Vorstellungen werde zurückkehren, und ein aufrichtiges, herzliches Vertrauen in sie setzen können? Ich sage, es ist unmöglich!"*) Man muß vielmehr sagen, ganz allein nach Vernichtung jener Art von Realität ist es möglich, zu den Ideen ein Zutrauen zu fassen; hingegen im Bestehen des Dogmatismus der absoluten Endlichkeit und Subjektivität, der die ewigen Wahrheiten in die Körper und andere wirkliche Dinge setzt, ist es unmöglich.

Es kann als Beispiel, bis zu welchen hämischen Verdrehungen dieser blinde Haß gegen das Vernichten der Zeitlichkeit, und der heilige Eifer für die gute Sache der wirklichen Dinge, treibt, — eine bei dieser Gelegenheit vorkommende Citation

*) Jacobi's Werke B. III., S. 102 – 103.

nicht vorbeigegangen werden: (es ist damit nicht gesagt, als ob diese mit den obenangeführten Citationen die einzigen der Art wären; sondern es sind nur die einzigen, die wir bei Kant nachgeschlagen haben): S. 99. fg. Reinh. 3tes Heft sagt Jacobi, oder Köppen: „Weit konsequenter wäre es daher, wenn wir bei allen Vorstellungen von Gott und Unsterblichkeit an gar keine Objektivität dächten, und mit dem Verfasser der Vernunftkritik sagten: „„Alles, was Religion und Freiheit betrifft, ist bloße Vernunftidee, bloße heuristische Fiktion, und abgesehen von seiner Brauchbarkeit als leitendes Princip des Verstandes, ein bloßes Gedankending von unerweislicher Möglichkeit."" *) Dazu ist citirt Kr. d. r. V. S. 799; **) da heißt es: „Die Vernunftbegriffe sind bloße Ideen, und haben freilich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung; sie sind bloß problematisch gedacht u. s. w." Aus den Vernunftbegriffen, von denen hier ganz allein in theoretischer Beziehung die Rede ist, wird von Jacobi, oder Köppen, ganz unbedingt und uneingeschränkt gemacht: Alles was Religion und Freiheit betrifft, und dieß sey bloße Fiktion; — und was Kant von ihrer theoretischen Realität sagt, ist von ihrer Realität überhaupt ausgesprochen.

Neben dem, daß Jacobi den Glauben in die Wirklichkeit und sinnliche Erfahrung herabgezogen hat, und von diesem allein gegen Mendelssohn spricht, hat er aber auch noch einen Glauben nicht an die Endlichkeit, sondern an das Ewige. Und wir müssen sehen, ob dieser Glaube, — der das Ewige als absolutes Objekt, und von ihm getrennt und unvereinigt das Erkennen setzt, und vernünftiges Erkennen dadurch, daß das Erkennen nur als etwas Subjektives und formales Wissen anerkannt ist, ausschließt, — durch die Versetzung in das Verhältniß

---

*) Ebendaselbst S. 181.
**) Sechste Ausgabe S. 590.

zur Reflexion auch als Glaube nicht verunreinigt worden ist. Der Glaube des nicht zu abstrakter Reflexion sich erhebenden Menschen hat die Unbefangenheit, daß er nicht der Reflexion entgegengesetzt ist: er ist sowohl ohne die Reflexion, — daß die Beziehung auf das Ewige in Form des Glaubens als einer unmittelbaren Gewißheit, die nicht durch Denken objektiv und in die Form des Begriffes aufgenommen worden ist, der vernünftigen Erkenntniß, ohne ihr nothwendig zu widerstreiten, gegenübersteht, — als auch ohne Beziehung auf eine Entgegensetzung überhaupt; — eine reine rücksichtlose Position, nicht eine Negation, weder eines anderen Glaubens an etwas Anderes, noch einer anderen Form für den Inhalt dieses Glaubens. Inwiefern die Unbefangenheit des Glaubens durch jene Rücksicht afficirt werden könne, gehört nicht hierher. Die Rücksicht allein gehört hierher, (wenn der Glaube als solcher mit Bewußtseyn über sich selbst verbunden ist, und wenn er das formale, endliche Wissen negirt): — inwiefern er mit dieser Rücksicht auf das endliche Wissen, da kein vernünftiges Wissen zu Stande kommen soll, sich in Wahrheit über die Subjektivität und Endlichkeit zu erheben fähig sey. In dieser negirenden, bewußten Gestalt tritt der Glaube bei Kant, Jacobi und Fichte auf. Die ganze Sphäre der Endlichkeit, des Selbst-Etwas-Seyns, der Sinnlichkeit, versinkt im wahrhaften Glauben vor dem Denken und Schauen des Ewigen, was hier Eins wird; — alle Mücken der Subjektivität verbrennen in diesem verzehrenden Feuer, und *selbst das Bewußtseyn* dieses Hingebens und Vernichtens ist vernichtet. Auch unter den religiösen Handlungen, in welchen der Glaube, Gefühl und Schauen ist, giebt es mehr und weniger reine und objektive; wie im Gesang das Bewußtseyn und die Subjektivität sich mehr in die allgemeine objektive Harmonie verschmilzt, als sie im stillen Gebet sich aufhebt. Aber Glaube in die Philosophie eingeführt, verliert völlig jene reine Unbefangenheit. Denn jetzt ist es die Vernunft, die zu ihm aus der Reflexion

flüchtet, um die Endlichkeit zu vernichten und die Subjektivität aufzuheben; aber von dieser vorhandenen Opposition gegen die Reflexion und Subjektivität wird eben darum der Glaube selber afficirt. Es bleibt in ihm, (denn er hat hier zugleich die Bedeutung dieses Negirens), die Reflexion auf die Vernichtung der Reflexion, und die Subjektivität des Bewußtseyns der Vernichtung der Subjektivität; und die Subjektivität hat sich so in ihrer Vernichtung selbst gerettet. Weil in dem auf seinen Glauben nicht reflektirenden Bewußtseyn endliches Denken und Glauben auseinander liegt, ist, wegen dieses Auseinanderliegens, ein solches Bewußtseyn ein nichtphilosophisches Bewußtseyn. Das endliche Thun und Treiben und die sinnliche Wahrnehmung, — und auf der anderen Seite der Gottesdienst wechseln mit einander ab. Und wenn dem religiösen Menschen alles endliche Objektive zugleich unter einer Gestalt der Ewigkeit sich darbietet, und sein Thun gleichfalls eine solche Gestalt ausdrückt, so ist diese Gestalt der Ewigkeit dabei etwas Subjektives. Es ist die sittliche einzelne Schönheit, die sich darstellt. Die wahrhafte Objektivität und Allgemeinheit erhält diese Schönheit in der Kunst und Philosophie, in welchen der aufs Absolute sich beziehende Gegensatz von Glauben und Reflexion verschwindet, sowohl insofern er im gemeinen Bewußtseyn unbewußt, als insofern er in Reflexionsphilosophien bewußt vorhanden ist. Indem er im gemeinen Bewußtseyn unbewußt vorhanden ist, vermag der Glaube, und das, was aus dem Glauben kommt, rein zu seyn; denn die Subjektivität und Endlichkeit liegt völlig jenseits, ohne Berührung und Beziehung darauf. So bleibt aber der in die Philosophie eingeführte Glaube nicht; denn hier hat er eine Rücksicht und Bedeutung des Negirens, und in diesem Negiren berührt und dadurch erhält er die Subjektivität. Er ist von dem Gegensatz selbst afficirt, so wie dasjenige, was seinen Inhalt macht, als Uebersinnliches eine unverrückte Sinnlichkeit, — das Unendliche eine unverrückte Endlichkeit gegen sich hat. Und weil in

ihm Beides, vernichtete und gerettete Subjektivität ist, so ist diese gerechtfertigt; denn sie beruft sich auf ihr Vernichtetseyn, da sie im gemeinen rücksichtslosen Glauben hingegen wahrhaft verschwunden, und vor ihm etwas Unheiliges ist.

Diese Verunreinigung des Glaubens und diese Heiligung der Subjektivität muß uns noch kürzlich auf die praktische Philosophie Jacobi's führen. Kant's praktische Vernunft oder der leere Begriff in seiner unverrückten Entgegensetzung gegen die Natur kann nichts Anderes als ein System der Tyrannei und des Zerreißens der Sittlichkeit und Schönheit produciren: oder wie die Kantische Moral, sich an nichts bestimmende, formelle, sogenannte Pflichten halten, deren Aufzählung und Darstellung in wissenschaftlicher Inkonsequenz der Konsequenz der Natur nachgiebt; und diese Seite allein, indem sie in der Möglichkeit einer Kasuistik die wissenschaftliche Richtigkeit zugleich gesteht, macht das Bestreben sittlicher Ideen sichtbar. Aber in der Rechtslehre muß bestimmt werden: hier geht es nicht, die Bestimmtheit wieder ins Unbestimmte gehen zu lassen; und diese Wissenschaft hat denn nothwendig die sittliche Natur mit den grellsten Schändlichkeiten besudeln müssen. Der allgemeine Haß der Jacobischen Philosophie gegen den Begriff verschmäht nothwendig seine objektive Form der Sittlichkeit, Gesetz, und vollends das reine Gesetz, als formales Sittenprincip. Und unter andern vortrefflichen Stellen hierüber ist die im Brief an Fichte S. 32. schön und ganz rein: „Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der, dem Willen, der Nichts will, zuwider — lügen will, wie Desdemona sterbend log; lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende Pylades; morden will, wie Timoleon; Gesetz und Eid brechen, wie Epaminondas, wie Johann de Witt; Selbstmord beschließen, wie Otho; Tempelraub begehen, wie David; — ja, Aehren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert, und das Gesetz um des

Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen. . . . Denn mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich — daß das privilegium aggratiandi wegen solcher Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes, das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist." *)

Wir haben diese Stelle Jacobi's ganz rein genannt, insofern — (denn das Sprechen in der ersten Person: Ich bin und Ich will, kann ihrer Objektivität nicht schaden) — der Ausdruck, daß das Gesetz um des Menschen willen, nicht der Mensch um des Gesetzes willen gemacht ist, ohne Rücksicht auf die Bedeutung, die dieser Ausdruck da hat, wo er hergenommen ist, auch in diesem Zusammenhang zwar eine allgemeinere Bedeutung gewinnt, aber seine wahre behält. Der sittlichen Schönheit kann keine von beiden Seiten fehlen, weder ihre Lebendigkeit als Individualität, daß sie nicht dem todten Begriffe gehorcht, noch die Form des Begriffs und des Gesetzes, die Allgemeinheit und Objektivität, — die Seite, welche Kant durch die absolute Abstraktion allein gesetzt, und der er die Lebendigkeit durchaus unterworfen, und sie getödtet hat. Die angeführte Stelle über die Seite der Lebendigkeit und Freiheit der Sittlichkeit schließt ihre Objektivität nicht, aber drückt sie auch nicht aus; und über ihre Nothwendigkeit und Objektivität müssen wir uns nach andern Daten umsehen.

Schon dasjenige, was an Beispielen von sittlichen Charakteren, woran Jacobi seine Idee der Sittlichkeit klar machen will, herausgehoben wird, zeigt die Vernachlässigung der gesetzlichen und objektiven Seite. Bei den Spartanern Spertias und Bulis (Briefe über Spin. S. 240.) ist es ihre „Erfahrung,"

---

*) Jacobi's Werke B. III., S. 37 — 38.

was ihre Sittlichkeit bestimmt: „Sie sagen nicht," merkt Jacobi an, „zu Hydarnes, der sie bereden wollte, Freunde des Königs zu werden: du bist ein Thor; sie gestanden vielmehr, daß er weise sey in seinem Maaße, einsehend und gut. Sie versuchten es auch nicht, ihm ihre Wahrheit beizubringen. . . . Sie beriefen sich nicht auf ihren Verstand, auf ihr feines Urtheil; sondern nur auf Dinge, und auf ihre Neigung zu diesen Dingen. Sie rühmten sich auch keiner Tugend, und hatten auch keine Philosophie; sie bekannten nur ihres Herzens Sinn, ihren Affekt. . . . Und bei Xerxes seyen sie nicht deutlicher geworden" als bei Hydarnes, dem sie ihre Erfahrung nannten. Zu Xerxes sagten sie nämlich: „Wie könnten wir hier leben, unser Land, unsere Gesetze verlassen und solche Menschen, daß wir, um für sie zu sterben, freiwillig eine so weite Reise unternommen haben."*) Kann es aber eine größere Deutlichkeit des Sittlichen geben? Ist hier nur Subjektivität der Erfahrung, des Sinnes, einer Neigung sichtbar? Dem Satrapen bewiesen sie gerade ihre Verachtung, daß sie ihm von seiner und ihrer Erfahrung und Neigung sprachen, und seiner Subjektivität ihr Wesen in der Form einer Subjektivität entgegensetzen. Der Majestät des Monarchen aber bewiesen sie ihre Ehrfurcht, daß sie vor ihm ganz deutlich wurden, und das Objektivste, und für ihn ebenso Heilige als für sie, nämlich Land, Volk und Gesetze nennen. Aber Jacobi nennt, was das Lebendigste ist, Vaterland, Volk und Gesetze, Dinge, an die sie gewöhnt seyen, wie man an Dinge gewöhnt ist. Er begreift sie nicht als heilige Dinge, sondern als gemeine; denn gegen heilige Dinge ist nicht ein Verhältniß des Gewohntseyns und der Abhängigkeit. Er begreift als eine Zufälligkeit und Abhängigkeit, worin die höchste Nothwendigkeit und die höchste

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 1., S. 232 — 234.

Energie sittlicher Freiheit ist, den Gesetzen eines Volkes, und noch dazu des Spartanischen gemäß zu leben; — als etwas gemein Empirisches, was das Vernünftigste ist. Die Erbärmlichkeit der Subjektivität aber, sich auf seines Urtheil und Verstand zu berufen, oder sich einer Tugend zu rühmen, war ihnen ohnehin nicht zuzumuthen, und das Nichtvorhandenseyn einer solchen Erbärmlichkeit ist etwas zu Schlechtes, um an ihnen als Tugend ausgezeichnet werden zu können.

Noch weniger ist an das Herausheben der Objektivität bei Kleomenes in Woldemar zu denken: da dieser Spartaner hier eingeführt ist, nicht in den Verhältnissen mit seinem Vaterland und in der Kraft seiner wahrhaften Tugend, sondern in der Individualität seines Untergangs; und um wen zu erbauen? — affektirte oder unbedeutende Weiber, und empfindsame Bürger.

Sonst aber kann man, da Jacobi für sittliche Schönheit dem Begriffe und der Objektivität zuwider ist, sich darüber allein an Gestalten halten, in denen er seine Idee der sittlichen Schönheit klar machen wollte. Der Grundton aber dieser Gestalten ist dieser bewußte Mangel an Objektivität, diese an sich selbst festhängende Subjektivität; die beständige, nicht Besonnenheit, sondern Reflexion auf seine Persönlichkeit, diese ewig auf das Subjekt zurückgehende Betrachtung, welche an die Stelle sittlicher Freiheit höchste Peinlichkeit, sehnsüchtigen Egoismus und sittliche Siechheit setzt; — ein Betrachten seiner selbst, welches mit schöner Individualität eben die Verwandelung vornimmt, die mit dem Glauben vorging: nämlich durch dieß Bewußtseyn individueller Schönheit sich das Bewußtseyn der aufgehobenen Subjektivität und des vernichteten Egoismus zu geben, aber durch dieß Bewußtseyn gerade die höchste Subjektivität und innern Götzendienst gesetzt und sie zugleich gerechtfertigt zu haben. Wie wir bei den Dichtern, welche erkennen, was ewig, und was endlich und verdammt ist, bei den Alten, Dante, und an dem schon in seinem Leben eine Zeitlang der Hölle hingegebenen

Orest bei Göthe die Verdammniß der Hölle ausgesprochen finden, — nämlich als das ewige Verbundenseyn mit der subjektiven That, das Alleinseyn mit seinem eigenen sich selbst Angehörigen, und die unsterbliche Betrachtung dieses Eigenthums: — so sehen wir an den Helden Allwill und Woldemar eben diese Qual der ewigen Beschauung ihrer selbst nicht einmal in einer That, sondern in der noch größern Langeweile und Kraftlosigkeit des leeren Seyns, und diese Unzucht mit sich selbst, als den Grund der Katastrophe ihrer unromanhaften Begebenheiten dargestellt, aber zugleich in der Auflösung dieß Princip nicht aufgehoben, und auch die unkatastrophirende Tugend der ganzen Umgebung von Charakteren wesentlich mit einem Mehr oder Weniger jener Hölle tingirt.

Wenn also bei Jacobi die protestantische Subjektivität aus der Kantischen Begriffsform zu ihrer wahren Gestalt, einer subjektiven Schönheit der Empfindung und der Lyrik himmlischer Sehnsucht zurückzukehren scheint: so ist doch der Glaube und die individuelle Schönheit durch das wesentliche Ingrediens der Reflexion und des Bewußtseyns über diese subjektive Schönheit aus der Unbefangenheit und Rücksichtslosigkeit herausgeworfen, wodurch sie allein fähig ist, schön und fromm und religiös zu seyn. Es ergiebt sich also aus dem Bisherigen, daß die Kantische Philosophie der Jacobischen entgegengesetzt ist, insofern innerhalb der Sphäre, die ihnen gemeinschaftlich ist, die Kantische, absolute Subjektivität und Endlichkeit in reiner Abstraktion setzt, und dadurch die Objektivität und die Unendlichkeit des Begriffs gewinnt; die Jacobische aber die Endlichkeit selbst nicht in den Begriff aufnimmt, sondern sie als endliche Endlichkeit, als empirische Zufälligkeit, und Bewußtseyn dieser Subjektivität zum Princip macht. Die gemeinschaftliche Sphäre beider Philosophien ist das Absolutseyn des Gegensatzes von Endlichkeit, Natürlichem, Wissen, aber eben deswegen einem formalen, — und von Uebernatürlichem, Uebersinnlichkeit und Unendlichkeit; für

beide also ist das wahrhaft Absolute ein absolutes Jenseits im Glauben oder im Gefühl, und nichts für die erkennende Vernunft. In beiden kommt die spekulative Idee vor. In der Kantischen Philosophie tritt sie in die Deduktion der Kategorien rein ein, um sogleich aber eine reine Identität, eine Verstandeseinheit zu werden, und sonst als ein bloß möglicher Gedanke, der im Denken keine Realität gewinnen kann, weil die Reflexion schlechthin das Herrschende seyn soll. Bei Jacobi ist sie ebenso in subjektiver Form als etwas Partikulares, Geistreiches, das ebenso wenig in die Allgemeinheit aufgenommen, als die Vernunft aus dem Instinkt und subjektiver Individualität sehend, nämlich etwas fürs Denken werden darf.

Weil diese Seite des überwiegenden Subjektiven und Endlichen, — welche, wenn einmal die Philosophie ihre Richtung nach der Form der Reflexion hin genommen hat, nothwendig ist, — von andern philosophischen Bestrebungen zwar gleichfalls, aber theils schwächer, theils nicht mit dieser Prätension ausgedrückt wird: so konnte sie an der Jacobischen Form, welche die theoretische und praktische Subjektivität, so wie das Jenseits des Glaubens am Klarsten ausspricht, — als an der Repräsentantin ihrer Gattung, vorzugsweise dargestellt werden. Zugleich aber ist zu bemerken, daß diese Seite selbst in einer höhern und edlern Gestalt kann aufgefaßt werden.

Es ist schon erinnert worden, daß das Princip des Jacobischen Philosophirens, indem es das Individuelle und Besondere über den Begriff erhebt und die subjektive Lebendigkeit geltend macht, sich einerseits der subjektiven Schönheit des Protestantismus nähert, welcher den Umgang mit Gott und das Bewußtseyn des Göttlichen nicht in der sättigenden Objektivität eines Kultus, und dem in sich klaren und gegenwärtigen Anschauen und Genuß dieser Natur und dieses Universums erkennt, sondern jenen Umgang und Bewußtseyn als ein inneres,

das die fixe Form eines Innern behält, und als eine Sehnsucht nach einem Jenseits und einer Zukunft, bestimmt; — eine Sehnsucht, die obschon sie mit ihrem ewigen Objekt sich nicht vereinigen kann, darin, daß ihr Objekt wahrhaft und ohne im Hinterhalte etwas Eigenes für sich behalten zu wollen das Ewige ist, ihre Schönheit und ihren unendlichen Genuß hat. Andrer Seits aber wird durch das Jacobische Princip die Schönheit der Individualität, und ihre Form der Empfindung, und Liebe und Glaube dadurch getrübt, daß der Glaube, insofern er auf das Ewige geht, eine polemische Rücksicht und damit den unüberwindlichen Reflex der Subjektivität hat, und auch als absolute Gewißheit auf das Zeitliche und Wirkliche ausgedehnt wird; so daß das Zeugniß der Sinne für eine Offenbarung von Wahrheit gilt und Gefühl und Instinkt die Regel der Sittlichkeit enthalten, und daß durch die Reflexion auf die Persönlichkeit und darauf, daß der Mensch überhaupt und die besondere Person das Subjekt solcher schönen Empfindung und Liebe ist, die Sehnsucht ein Wärmen an seiner Subjektivität, seinen schönen Gedanken und Empfindungen wird. Die Wahrheit aber, die in der Natur ist, vermag in der Form der Wirklichkeit und Zeitlichkeit, und das Bewußtseyn des Einzelnen von seiner absoluten Persönlichkeit nicht den Schmerz der religiösen Sehnsucht zu versöhnen, noch ihn aus seinem Jenseits zurückzurufen. Denn die Natur als Zeitliches, und das Individuum als ein in seiner Einzelnheit Absolutes, ist nicht die Natur als Universum, in dessen Schauen als einem diesseitigen die Sehnsucht ihren Frieden finden könnte: noch die Absolutheit des Subjekts, in seiner persönlichen Einzelnheit und permanenten Entgegensetzung gegen das Ewige, eine Vernunft, welche sehend, eine Liebe, welche rein, ein Glaube, der lebendig wäre; sondern wenn das Zeitliche, Subjektive und Empirische für die Sehnsucht Wahrheit und Gewißheit erhält, ist die Schönheit ihrer subjektiven

Natur, ihr Glaube, ihre Liebe und ihr Fühlen überhaupt durch eine solche Versöhnung nur verunreinigt worden.

Wenn also in dem Jacobischen Princip der Schmerz und die Sehnsucht des Protestantismus zu einer Versöhnung fortgeht, aber nach Art des Eudämonismus überhaupt durch Endliches, zunächst durch die Reflexion und das Bewußtseyn des Empfindens und der Sehnsucht, welche Reflexion und Bewußtseyn das Subjekt desselben als solches zu Etwas macht, — und wenn diese Sehnsucht das Diesseits in sich selbst findet, indem sie sich mit sich selbst befleckt und die gemeine Wirklichkeit und Zeitlichkeit für Offenbarung hält: so konnte sie so in sich reflektirt eine höhere Potenz finden, als Jacobi darstellte, der Vergötterung des Subjekts ein höherer Gegenstand an ihm erschaffen, und die Empfindung so wie das Anschauen seiner selbst und der Welt idealischer aufgefaßt werden; — was denn auf der andern Seite ebenso viel ist, als die höchste Anschauung selbst zu etwas Subjektivem und eigenthümlich Bleibendem zu machen. Wenn das Diesseits, was Wahrheit hat, statt die Wirklichkeit zu seyn, das Universum, und die Versöhnung mit der Natur Identität mit dem Universum, — als Empfindung unendliche Liebe, als Anschauung aber Religion ist, aber so, daß diese Identität selbst, es sey mehr als Passivität des Auffassens und innern Nachbildens oder mehr als Virtuosität, etwas schlechthin Subjektives und Besonderes bleiben, ihre Aeußerung nicht befestigen, noch ihre Lebendigkeit der Objektivität anvertrauen, und hiermit eben die vorige Reflexion der Sehnsucht auf das Subjekt behalten soll: so hat das Jacobische Princip die höchste Potenzirung erreicht, deren es fähig ist, und der Protestantismus, der im Diesseits Versöhnung sucht, hat sich auf das Höchste getrieben, ohne aus seinem Charakter der Subjektivität herauszutreten.

In den Reden über die Religion ist diese Potenzirung geschehen. Da in der Jacobischen Philosophie die Ver-

nunft nur als Instinkt und Gefühl, und Sittlichkeit nur in der empirischen Zufälligkeit und als Abhängigkeit von Dingen, wie sie die Erfahrung und Neigung und des Herzens Sinn giebt, das Wissen aber nur ein Bewußtseyn von Besonderheiten und Eigenthümlichkeit, es sey äußerer oder innerer, begriffen wird: so ist in diesen Reden hingegen die Natur als eine Sammlung von endlichen Wirklichkeiten vertilgt, und als Universum anerkannt, dadurch die Sehnsucht aus ihrem über Wirklichkeit Hinausfliehen nach einem ewigen Jenseits zurückgeholt, die Scheidewand zwischen dem Subjekt oder dem Erkennen, und dem absoluten unerreichbaren Objekte niedergerissen, der Schmerz im Genuß versöhnt, das endlose Streben aber im Schauen befriedigt.

Aber indem so das Individuum seine Subjektivität von sich wirft, und der Dogmatismus der Sehnsucht seinen Gegensatz in Idealismus auflöst, so soll diese Subjekt-Objektivität der Anschauung des Universums doch wieder ein Besonderes und Subjektives bleiben. Die Virtuosität des religiösen Künstlers soll in den tragischen Ernst der Religion ihre Subjektivität einmischen dürfen. Und statt diese Individualität entweder unter dem Leib einer objektiven Darstellung großer Gestalten und ihrer Bewegung unter einander, der Bewegung des Universums, aber in ihnen, zu verhüllen, — wie in der triumphirenden Kirche der Natur das Genie in Epopäen und Tragödien erbaute, — oder anstatt dem lyrischen Ausdruck sein Subjektives dadurch zu nehmen, daß er zugleich im Gedächtniß vorhanden, und als allgemeine Rede auftrete: soll dieses Subjektive in der Darstellung der eignen Anschauung des Universums, so wie in der Produktion derselben in andern, die wesentliche Lebendigkeit und Wahrheit ausmachen, die Kunst ohne Kunstwerk pereuniren, und die Freiheit der höchsten Anschauung in der Einzelnheit und in dem Für-sich-etwas-Besonderes-Haben bestehen. Wenn der Priester nur ein Werkzeug und Diener seyn kann, das die Gemeinde,

und das sich ihr und sich opfert, um das Begrenzende und Objektive der religiösen Anschauung zu thun, und dem alle Macht und Kraft vor der mündigen Gemeinde nur als einem Repräsentanten zukommen kann: soll sie, sich unmündig stellend, den Zweck und die Absicht haben, das Innere der Anschauung von ihm als einem Virtuosen des Erbauens und der Begeisterung in sich bewirken zu lassen. Es soll einer subjektiven Eigenheit der Anschauung, (Idiot heißt einer, insofern Eigenhei in ihm ist), statt sie zu vertilgen, und wenigstens nicht anzuerkennen, so viel nachgegeben werden, daß sie das Princip einer eigenen Gemeinde bilde, und daß auf diese Weise die Gemeindchen und Besonderheiten ins Unendliche sich geltend machen und vervielfältigen, nach Zufälligkeit aus einander schwimmen und zusammen sich suchen, und alle Augenblicke wie die Figuren eines dem Spiel der Winde preisgegebenen Sandmeeres die Gruppirungen ändern; — für deren jede zugleich, wie billig, die Besonderheit ihrer Ansicht und ihre Eigenheit etwas so Müssiges und sogar Ungeachtetes sey, daß sie gleichgültig gegen die Anerkennung derselben, auf Objektivität Verzicht thun, und in einer allgemeinen Atomistik alle ruhig neben einander bleiben können. Wozu freilich die aufgeklärte Trennung der Kirche und des Staats sehr gut paßt, und in welcher Idee eine Anschauung des Universums nicht eine Anschauung desselben als Geistes seyn kann; weil das, was Geist ist, im Zustande der Atomen, nicht als ein Universum vorhanden ist, und überhaupt die Katholicität der Religion nur in Negativität und der Allgemeinheit des Einzelnseyns besteht. Wenn also schon die Subjektivität des Sehnens in die Objektivität des Schauens sich emporgehoben hat, und die Versöhnung nicht mit der Wirklichkeit, sondern mit dem Lebendigen, nicht mit der Einzelnheit, sondern mit dem Universum geschieht: so ist selbst dieses Anschauen des Universums wieder zur Subjektivität gemacht; indem es theils Virtuosität, oder nicht einmal ein Sehnen, sondern nur das Suchen eines

Sehnens ist: theils es sich nicht organisch konstituiren, noch die wahrhafte Virtuosität in Gesetzen, und in dem Körper eines Volkes und einer allgemeinen Kirche ihre Objektivität und Realität erhalten, sondern die Aeußerung ein schlechthin Inneres, unmittelbarer Ausbruch oder Nachfolge einzelner und besonderer Begeisterung, und nicht die wahrhafte Aeußerung, ein Kunstwerk vorhanden seyn soll.

C. Fichtesche Philosophie.

In der Kantischen Philosophie ist das Denken, das Unendliche, die Form des Objektiven das Erste. Der absolute Gegensatz desselben, gegen das Besondere, Endliche, das Seyn, ist im erkennenden Subjekt, aber bewußtlos oder nicht zugleich objektiv für dasselbe: oder man kann auch sagen, die absolute Identität, in welcher der Gegensatz aufgehoben ist, ist rein objektiv, ein bloßer Gedanke; — Beides ist gleichbedeutend, denn Beides, diese Form absoluter Objektivität, das Jenseits der Identität für das Erkennen, und das Subjektive, das Erkennen, wohinein der absolute Gegensatz verlegt wird, kommen nicht zusammen. In der Jacobischen Philosophie ist das Bewußtseyn über denselben das Erste, und der Gegensatz, der im Erkennen ist, flieht ebenso, um als aufgelöster vorgestellt zu werden, zu seinem Gegentheil, einem Jenseits des Erkennens. Aber es ist eine Mitte zwischen diesem Uebergang zu absolut Entgegengesetzten vorhanden; aber diese Mitte ist selbst ein Subjektives, ein Sehnen und ein Schmerz. Dieses Sehnen ist in der Fichteschen Philosophie mit der Kantischen Objektivität synthesirt, aber nicht daß die beiden entgegengesetzten Formen sich in einer wahrhaften Identität und Indifferenz auslöschten, und die absolute Mitte hervorträte, sondern jene Jacobische subjektive Vereinigung in der Lebendigkeit des Individuums ist selbst nur in objektive Form aufgenommen. In der Kantischen Philosophie zeigt sich wegen des Widerspruchs der leeren Allgemeinheit zur lebendigen Besonderheit

nicht der mindeste Kummer; im Theoretischen wird er absolut behauptet, und im Praktischen, dessen Begriff es mit sich bringt, ihn aufzuheben, tritt ein Formalismus von Rechtswissenschaft und Moral, ohne Lebendigkeit, so wie ohne Wahrheit auf. Die Jacobische Philosophie hat das Identischseyn des Allgemeinen und Besondern in der, aber subjektiven Individualität; eine solche Vereinigung kann deswegen nur ein Kummer und Sehnen und die Besonderheit muß ein Permanentes, Geheiligtes und Absolutes seyn. Bei Fichte ist diese Subjektivität des Sehnens selbst zum Unendlichen gemacht, ein Gedachtes, absolute Forderung, und die Forderung ist der Kulminationspunkt des Systems: Ich soll gleich Nicht-Ich seyn; aber es ist kein Indifferenzpunkt in ihm zu erkennen.

Es ist oben erinnert worden, wie das System sich zur negativen Seite des Absoluten, der Unendlichkeit, Ich als absolutem Denken erhebt. Und insofern ist es reiner Idealismus; der aber, weil jene negative Seite selbst als das absolut Positive gesetzt wird, formell wird, und einen Realismus sich gegenüberstehen hat. Dadurch, daß er die Gegensätze nur im Unendlichen gleichzusetzen vermag, d. h. das abstrahirende Denken, die reine Thätigkeit, dem Seyn entgegengesetzt, zum Absoluten macht, vernichtet er sie nicht wahrhaftig, sondern diese intellektuelle Anschauung ist etwas Formelles, so wie der Idealismus; und dem Denken gegenüber tritt die Realität, jener Identität der intellektuellen Anschauung der Gegensatz auf, und alle Identität ist die relative des Kausalzusammenhangs in einem Bestimmen des Einen durch das Andere.

Nach der Aufgabe der Philosophie, wie sie durch die Locke'sche und Humesche Kultur bestimmt worden ist, soll vom Standpunkt des Subjekts die Welt berechnet und nunmehr erklärt werden. In diese zu erklärende Welt wird eben diese Entgegensetzung hineingetragen, die zwischen ihr und dem Subjekt Statt findet: sie trennt sich in eine ideelle und reelle Seite; so daß das Ideelle in dem relativen Gegensatz gegen das Reelle,

das eine Mal die reine von der Realität abstrahirende Identität, oder der reine Begriff wird: das andere Mal aber die auf die Realität bezogene, — Raum, Zeit, Kategorien, die Idealität des Reellen ist. Das Objektive oder Allgemeine des Reellen besteht nun allein in demjenigen, was in der Scheidung der Welt die ideelle Seite ist; so daß der Idealismus, der auf die Erklärung der objektiven Welt ausgeht, unmittelbar, indem er Objektivität als das Ideelle erkannt hat, sie auch aus dem Princip des Ideellen, des Ich, des Allgemeinen, was im Gegensatz gegen die Welt überhaupt das Subjekt ist, abgeleitet, und hiermit das Anundfürsichseyn des Objektiven aufgehoben hat.

Dieser kritische Idealismus, den Fichte in schärferem Umriß heraushob, ist, wie von selbst erhellt, etwas Formales: das Allgemeine der dem Subjekt entgegengesetzten Welt, ist als Allgemeines, Ideelles, als Denken, und damit als Ich gesetzt; aber nothwendig bleibt das Besondere zurück, und wenn nach der beliebten Stellung der Idee der Philosophie von Erklärung die Rede seyn soll, so bleibt von der objektiven Welt die interessanteste Seite, die Seite ihrer Realität unerklärt. Daß das Reelle, als für die Empfindung, etwas Empirisches sey, und unter diesem Titel geradezu weggeworfen und der Betrachtung für unwürdig erklärt werde, wie Kant thut, ist so wenig befriedigend, als wenn Fichte zeigt, daß die Empfindung schlechthin etwas Subjektives ist, und daß roth u. s. w. von der Hand des Subjekts erst auf die Fläche verbreitet werde, und dadurch Objektivität erhalte. Denn es ist gerade nicht nach der Idealität, sondern nach der Realität die Frage; und es ist gleichgültig, ob die Realität eine unendliche Menge von Empfindungen oder von Beschaffenheiten der Dinge ist. In dem praktischen Theile der Wissenschaftslehre wird zwar die Miene gemacht, als ob die für die ideelle Seite absolute Realität, die Dinge wie sie an sich sind, aus dem, wie wir sie machen sollen, hätten konstruirt werden sollen.

Allein es ist da nichts als eine Analyse des Begriffs des Strebens und des Triebs in einer Intelligenz und einige Reflexionsbegriffe für das Gefühl, daß die Gefühle verschieden seyn müssen, abgeleitet: oder von der Aufgabe, das System der Dinge, wie sie seyn sollen, ist nichts als der formelle Begriff des Sollens analysirt; aber außer diesem formalen Wesen das Gefühl selbst als reales System, oder die Totalität des Sollens auch nicht im Geringsten konstruirt, denn schon an und für sich läßt das Sollen ganz und gar keine Totalität zu: sondern die Mannigfaltigkeit der Realität erscheint als eine unbegreifliche, ursprüngliche Bestimmtheit und empirische Nothwendigkeit. Die Besonderheit und Differenz als solche ist ein Absolutes. Der Standpunkt für diese Realität ist der empirische Standpunkt eines jeden Einzelnen; und für jeden Einzelnen ist seine Realität die unbegreifliche Sphäre gemeiner Wirklichkeit, in die er nun einmal eingeschlossen ist. Es braucht nicht erinnert zu werden, wie gleichgültig für diese Absolutheit des Empirischen jener formale Idealismus ist, welcher erweist, daß diese ganze empirische Realität nur ein Subjektives, ein Gefühl sey: denn diese Form verändert an der gemeinen und unbegreiflichen Nothwendigkeit des empirischen Daseyns nicht das Mindeste; und es ist durchaus an keine wahre Idealität der Wirklichkeit und der reellen Seite, sie erscheinen nun als Beschaffenheit der Dinge oder als Empfindung, zu denken.

Der Formalismus des hier idealistisch genannten Wissens, der bei der Jacobischen Philosophie, welche das bestimmteste und offenste Bewußtseyn darüber hat, entwickelt worden ist, bedarf eigentlich keiner weitern Erläuterungen bei der Fichteschen Philosophie, welche ihn mit den andern durch das Princip der Subjektivität, und daß die absolute Identität nicht für Erkennen und Wissen, sondern nur für den Glauben ist, gemein hat. Das Wesentliche desselben ist, daß der reine Begriff, das leere Denken zu einem Inhalt, einer Bestimmtheit des Begriffs, oder

umgekehrt, die Bestimmtheit zu der Unbestimmtheit auf eine unbegreifliche Weise hinzutritt. Ob nach dem Jacobischen Dogmatismus das Objektive, das Gegebene als das Erste genannt wird, zu welchem der Begriff später hinzukommt: oder ob Fichte das leere Wissen, Ich, zum Ersten macht, dessen Wesen dasselbe mit dem leeren Verstand des analysirenden Wissens, nämlich eine Identität ist, für welche bei Fichte die ihm fremde, aus ihm nicht zu begreifende Bestimmtheit als das Spätere erscheint, — macht in der Sache nicht den mindesten Unterschied.

Wenn nach dem Fichteschen Idealismus Ich nicht Dinge empfindet und anschaut, sondern nur sein Empfinden und sein Anschauen anschaut, und nur von seinem Wissen weiß, so ist die reine leere Thätigkeit, das reinfreie Handeln, das Erste und einzig Gewisse; und es ist schlechthin nichts als das reine Wissen und das reine Anschauen, und das Empfinden: Ich = Ich. Wir werden nachher sehen, wie durch den absoluten Willensakt die ganze vernichtete Sinnenwelt überhaupt Realität erhält; aber das Wissen um diese Realität, das Verhältniß der absoluten Leerheit und Unbestimmtheit des Wissens zu der Bestimmtheit und jener Realität ist das Unbegreifliche und eins dem Andern, das Besondere dem Allgemeinen gleich fremd, wie die empirisch gegebene Bestimmtheit Jacobi's, der Unbestimmtheit oder dem Begriffe des analysirenden Verstandes. Fichte's Weise nur vom Wissen, nämlich nur von der leeren Identität zu wissen, bereitete sich aber durch ihren eigenen Formalismus einen Weg zum Besondern. Es wird anerkannt, daß die einzige Wahrheit und Gewißheit, das reine Selbstbewußtseyn und das reine Wissen, etwas Unvollständiges, durch etwas Anderes Bedingtes, d. h. daß das Absolute des Systems nicht absolut sey, und eben deswegen zu etwas Anderem fortgegangen werden müsse. Diese erkannte Unvollständigkeit des absoluten Princips, und die daraus erkannte Nothwendigkeit eines Fortgehens zu einem Anderen ist das Princip der Deduktion der Sinnenwelt. Das völlig

Leere, womit angefangen wird, hat durch seinen absoluten Mangel den Vortheil, in sich immanent die unmittelbare Nothwendigkeit zu tragen, sich zu erfüllen, zu einem Andern, und von diesem Andern zu andern Andern in eine unendliche objektive Welt fortgehen zu müssen. Giebt es nun eine höhere Apriorität eines Princips, als in welchem unmittelbar die Nothwendigkeit des Ganzen liegt? — eine Nothwendigkeit, die darauf beruht, daß das Princip schlechthin Theil, und durch seine unendliche Armuth die unendliche Möglichkeit des Reichthums ist. Das Princip spielt auf diese Art die gedoppelte Rolle, das eine Mal absolut, das andere Mal schlechthin endlich zu seyn, und in letzterer Qualität ein Anfangspunkt für die ganze empirische Unendlichkeit werden zu können.

Der Formalismus dieses Princips hat, für sich betrachtet, auch den großen Vortheil, daß es leicht begreiflich zu machen ist. Es ist allgemein über die schwere Forderung der intellektuellen Anschauung geklagt, es ist zu seiner Zeit erzählt worden, daß Menschen über dem Beginnen, den reinen Willensakt und die intellektuelle Anschauung zu produciren, in Wahnsinn verfallen seyen; — Beides ist ohne Zweifel durch den Namen der Sache veranlaßt worden, welche Fichte als einfach und gemein genug beschreibt, und von der es wohl nur schwer hielt, sich zu überzeugen, daß sie wirklich nur dieß Gemeine und Einfache sey. Irgend ein Ding, etwas dem reinen Bewußtseyn, oder Ich (das im gemeinen Bewußtseyn nach Fichte's Ausdruck gleichfalls gegeben ist) Fremdartiges anschauen, ist empirische Anschauung, aber von allem Fremdartigen im Bewußtseyn abstrahiren, und sich selbst denken, ist intellektuelle Anschauung. In irgend einem Wissen von allem bestimmten Inhalt abstrahiren, und nur das reine Wissen, das rein Formelle desselben wissen, ist reines absolutes Wissen; diese Abstraktion ist doch leicht zu machen, und jeder weiß auch was, an dem er die Abstraktion machen könne. Wegen desjenigen aber, wovon man abstrahirt hat, hat man sich

auch nicht bange seyn zu lassen: denn es geht nicht verloren, sondern tritt vielmehr fürs Wissen, und fürs Handeln ohnedieß, in seiner ganzen empirischen Ausdehnung und Breite wieder ein; nur macht die Philosophie diese Zufälligkeit des gemeinen Bewußtseyns methodisch, aber ohne ihm von seiner Zufälligkeit und Gemeinheit im Geringsten etwas zu nehmen.

Das Methodische dieses Wissens oder die Philosophie über das gemeine Bewußtseyn besteht darin, daß fürs Erste von etwas schlechthin Wahrem und Gewissem ausgegangen wird, dem Ich, dem Wissen selbst in allem Wissen, dem reinen Bewußtseyn. Aber, da es unmittelbar sich als Princip der Deduktion nur dadurch erweist, daß es schlechthin unvollständig und rein endlich ist, so ist seine Wahrheit und Gewißheit von einer solchen Art, welche von der Philosophie verworfen wird; denn für diese ist die Wahrheit und Gewißheit allein in dem, was nicht unvollständig, noch eine Abstraktion, noch bedingt ist.

Daß aber die Leerheit des Wissens Princip des Fortgangs wird, — dieß findet sich eben darin, daß dasselbe ein schlechthin Mangelhaftes ist und also unmittelbar eines Anderen bedarf und der Anknüpfungspunkt für Anderes, welches die Bedingung desselben ist, wird. Die Form, unter welcher die objektive Welt, als ein Fremdes zu dem, was durch sie vervollständigt wird, nämlich zum reinen Wissen hinzutritt, ist das Schließen von dem Mangel eines Umstandes im Anknüpfungspunkte, auf seine Nothwendigkeit, von der Unvollständigkeit des Absoluten, das selbst ein Theil ist, auf einen anderen Theil, der jenen vervollständigt. Daß aber in dem als absolut Gesetzten ein Mangel, daß es nur Theil ist, — diese Einsicht ist allein möglich durch die Idee der Totalität, oder überhaupt nur durch das Bewußtseyn, daß zum Behuf der sogenannten intellektuellen Anschauung, des Sich-selbst-Denkens, und des reinen Wissens, abstrahirt worden ist von anderem Fremdartigen, das nachher wieder aufgenommen wird. Warum nicht jene Idee der Totalität selbst,

an welcher gemessen das reine Wissen sich als ein Unvollständiges zeigt, als das Absolute auftritt, sondern ein als Theil und mangelhaft Anerkanntes, — davon ist für sich kein Grund abzusehen, als weil dieser Theil empirische Gewißheit und Wahrheit hat, indem ja doch jeder weiß, daß er weiß; solcher empirischen Wahrheit wird der Vorzug vor der absoluten Wahrheit der Totalität gegeben. Das Fortschließen von dem Theil auf andere Theile aber ist nichts als ein Wiederaufnehmen dessen, wovon abstrahirt worden ist; oder da das, was durch die Abstraktion zu Stande gekommen ist, unmittelbar in negativer Beziehung mit dem steht, wovon abstrahirt wird, dasselbe in jenem, aber in negativer Form vorhanden ist: so ist die Deduktion nichts als eine Verwandlung der Zeichen, des minus in plus. Im reinen Wissen ist die Sinnenwelt als ein minus gesetzt, es ist von ihr abstrahirt, sie ist negirt worden; der Schluß auf sie besteht darin, daß sie nunmehr als ein plus, und dieß plus als Bedingung des Selbstbewußtseyns gesetzt wird. In der Freiheit des vernünftigen Wesens ist das Objektive, worauf sich seine Freiheit richtet, als ein minus gesetzt: die Deduktion der Sphäre für die Freiheit besteht also darin, daß es mit einem plus, als seyend gesetzt wird; so wie ein leerer Geldbeutel ein Beutel ist, in Beziehung auf welchen das Geld allerdings schon, aber mit dem Zeichen minus gesetzt ist, und das Geld aus demselben unmittelbar deducirt werden kann, weil es in seinem Mangel unmittelbar gesetzt ist.

Ein Erkennen durch solche Deduktion ist an und für sich kein wahrhaftes Erkennen; denn dieß fängt vom Absoluten an, das weder ein Theil, noch unvollständig, noch allein für Empirie Gewißheit und Wahrheit, noch durch Abstraktion, sondern durch wahrhafte intellektuelle Anschauung, ist. Jenes Erkennen aus dem Mangel beruht im Grunde auf eben demselben Gegenseyn der Objekte für das analysirende Denken, wie Jacobi, Köppen und andere in den geoffenbarten und geglaubten That=

fachen des Bewußtseyns das Mannigfaltige und seine Verknüpfung vorfinden; nur daß das Vorgefundene bei Jacobi und Köppen ein positives, bei Fichte hingegen ein negatives Zeichen hat, jene finden ebendasselbe als vorhanden, was Fichte als mangelnd findet. Dieser Idealismus ist daher die wahrhafte Umkehrung des formalen Wissens, — aber nicht wie Jacobi *) gesagt hat, des „Kubus" des Spinozismus; denn der Kubus des Spinoza ist nicht umkehrbar, weil er im freien Aether schwebt, und es an ihm kein Oben noch Unten, viel weniger irgend eine Kugel, oder Schildkröte, worauf er gegründet wäre, giebt, sondern er seine Ruhe und seinen Grund in sich selbst hat, seine eigene Kugel und Schildkröte ist. Hingegen das regellose Polyeder des formalen Wissens liegt auf einer ihm fremden Erde, in der es seine Wurzel, und an der es seinen Träger hat; für dasselbe also giebt es ein Oben und Unten. Das gewöhnlich formelle Wissen hat die mannigfaltige Empirie als Grund, aber zieht aus demselben in die ideelle Atmosphäre mannigfaltige Spitzen von Begriffen. Das Fichtesche formelle Wissen ist eine Umkehrung von jenem, es fängt in der Atmosphäre, worin Ein und dasselbe nur negativ und ideell vorgefunden wird, an; und der Idealität desselben sich bewußt, senkt es den negativ vorhandenen Inhalt mit positivem Zeichen als Realität nieder.

Was nun das Produkt eines solchen Erkennens, das vom gewissen Theile anfängt, und nach und nach im Fortgang an den Theilen den Mangel als eine fürs Wissen gesetzte Totalität aussprechen will, betrifft, so scheint es, daß das Produkt die Totalität nicht nur seyn könne, sondern auch seyn müsse. Denn ihre Idee scheint das Vorausgesetzte zu seyn, indem durch sie allein erkannt werden kann, daß jenes absolut gewisse Erste nur ein Theil ist. Weil sie also wahrhaft das Erste ist, so scheint der Fortgang der Entwickelung sie darstellen zu müssen; aber

---

*) Werke B. III., S. 11.

daß das Ganze dieses Fortgangs Totalität sey, ist eben dadurch, daß ein als Theil Erkanntes, Mangelhaftes, absolute Wahrheit und Gewißheit haben soll, unmöglich. Die reine Empirie, die nicht von einem Theile weiß, den Theil nicht durch Reflexion, als ein schlechthin Wesen Habendes fixirt, vermag wohl von einem Theile anzufangen, und durch ihren Fortgang an den Theilen den ganzen Kreis zu beschreiben und darzustellen; denn weil sie Empirie ist, steckt sie nicht in den Fußeisen der Reflexion, die den Theil zu einem Ansich und so es unmöglich macht, zum Ganzen zu gelangen. Aber eine von der Empirie producirte oder vielmehr gefundene Totalität ist, wenn sie auch der Vorstellung als solche gegeben wird, nicht für die Erkenntniß; denn für diese müssen die Theile schlechthin durchs Ganze bestimmt, das Ganze das Erste der Erkenntniß seyn. Jene formale, das negativ Vorgefundene in Positives umwandelnde Erkenntniß, so wenig sie vom Ganzen anfängt, sondern vom Theile zu Theilen fortgeht, vermag aus ihrem Theilwesen weder für die Vorstellung überhaupt, noch für die Erkenntniß, herauszukommen. Denn wenn ihr darin, daß sie das leere Wissen als etwas Unvollständiges erkennt, die absolute Idee vorzuschweben scheint: so bedeutet diese Idee unmittelbar nur selbst die Negativität eines Anderen, das nöthig ist, und das selbst wieder nur ein Endliches, ein Theil, ein Anderes ist, und sofort ins Unendliche. Sie erweist sich als etwas schlechthin Formelles, weil der endliche Anknüpfungspunkt, also der Theil ein Ansich, ein Absolutes ist, wodurch alle wahre Idee der Totalität schlechthin zerstört wird. Was die Deduktion durch ihr Kunststück, das Negative in ein Positives umzusetzen, producirt, ist daher nothwendig eben jene Masse gemeiner empirischer Realität, eine allenthalben endliche Natur, eine Sinnenwelt. Durch die Abstraktion von dem Fremdartigen im Ich war von ihm nicht spekulativ abstrahirt, d. h. es war nicht vernichtet, sondern dieselbe Formel in eben demselben Zusammenhang und derselben gemeinen Wirklichkeit, nur mit negativem

Zeichen in der Form eines Mangels gesetzt worden. Wie der Spiegel sie im gemeinen Empirismus empfangen, und ideell in sich gesetzt hatte: so giebt er sie nachher wieder zurück; und dieses Zurückgeben, oder dasjenige nennen, was dem Mangel mangelt, heißt eine immanente, transscendentale Deduktion.

Da die Endlichkeit des Anfangspunkts, der absolut ist, unmöglich macht, daß die Geburt der Erkenntniß ein wahrhaftes Ganzes ist: denn dieses ist allein dadurch möglich, daß kein Theil an sich ist; so ist ein wahres Ideal, worin die Endlichkeit der empirischen Realität verschwände, die Affektion zur Natur würde, schlechthin unmöglich. Es giebt keine andere Fülle von Vorstellungen, als von endlichen, die Natur ist schlechthin Sinnenwelt. Die Veränderung, welche mit dem gemeinen Empirismus vorgeht, ist, daß er deducirt worden ist, d. h. daß das System, oder besser die Masse (denn an ein System ist nicht zu denken) der für das gemeine Bewußtseyn nothwendigen Vorstellungen, zuerst als reiner Mangel gesetzt, und an dasjenige, was das Subjekt dieses Mangels ist, nämlich das Ich, angeknüpft erscheint. Und es ist beliebig, das eine Mal auf den reinen Mangel, das andere Mal auf die Masse des Mangelnden zu reflektiren; das eine Mal das reine Wissen, und immer das reine Wissen, die Leerheit, das Nichts zu denken, das andere Mal aber den ganzen Inhalt dieses Nichts, als eine Masse von subjektiven, aber nur subjektiven Affektionen. Beides, das reine minus, und dasjenige, dessen das Ich ermangelt, damit es ein Mangel ist, ist unzertrennlich; denn die Abstraktion ist unmittelbar nur dadurch, daß sie mit dem in Beziehung steht, wovon abstrahirt wird, oder daß dieses mit negativem Zeichen gesetzt ist. Die theoretische Wissenschaft nun besteht in der Erkenntniß des Mangels, und des Mannigfaltigen, dessen entbehrt wird: aber die eigentliche Realität, das wahrhafte plus erhält es erst durch den reinen Willensakt. Aber Eins ist nie ohne das Andere, die

Leerheit nicht ohne das, wovon sie leer ist; es sey, daß nun dieses ideell oder reell, subjektiv oder objektiv gesetzt sey.

„Der Ich," der im zweiten Aufzuge der „Bestimmung des Menschen," (an welche Darstellung wir uns hier vorzüglich halten wollen), sich durch einen Geist in Freiheit setzen läßt, denkt, wenn er sich am Ende wirklich in Freiheit gesetzt glaubt, gar nicht an diese seine völlige Verbundenheit mit der empirischen Nothwendigkeit, und an die unbegreifliche Sphäre seiner gemeinen Realität im Gefühl. Er giebt im Vorbeigehen S. 88. auf die Frage des Geistes: „Du fühlst doch nie überhaupt?" — die Antwort: „Ich: Keineswegs. Jede Empfindung ist eine bestimmte. Es wird nie nur bloß gesehen, oder gefühlt, oder gehört, sondern immer etwas Bestimmtes, die rothe, grüne, blaue Farbe, das Kalte, Warme, Glatte, Rauhe, der Schall der Violine, die Stimme des Menschen, und dergleichen" (dieß: Dergleichen umfaßt wohl das Uebrige der Natur, das Exquisite derselben aber wird in dem namentlich Aufgeführten, dem Grünen, Rothen, dem Violinen-Schall, genannt seyn sollen; unter den Bestimmtheiten aber wären Beispiele bestimmter Formen interessanter und zweckdienlicher gewesen, als jene Beispiele des Formlosen) „gesehen, gefühlt, gehört. Laß das unter uns abgemacht seyn." Von allem diesem Bestimmten, und der Bestimmtheit seiner empirischen Existenz überhaupt, meint sich der Ich ohne Weiteres dadurch befreit, daß er sich überzeugt, jene Bestimmtheiten seyen in ihm, und nur seine Affektionen, das Wissen davon ein unmittelbares Wissen von seinem Zustand, und die ganze Kette der gemeinen Nothwendigkeit nur einseitig: er frei also dadurch, daß das Subjekt für sich selbst, (durch Affektionen, nicht durch Dinge), ein absolut empirisches Wesen ist; — ein Widerspruch, welcher unter die härtesten zu rechnen ist. Um der Ueberzeugung willen, daß das Bewußtseyn eines Dinges außer uns absolut nichts weiter ist als das Produkt unseres eigenen Vorstellungsvermögens, erklärt der Geist den Ich für

frei und auf ewig erlöset von der Furcht, die ihn erniedrigte und quälte: frei von einer Nothwendigkeit, die nur in seinem Denken sey, und von der Wirklichkeit von Dingen, die außer ihm existiren; — als ob er nicht in einer und eben derselben Gefangenschaft seines Zustandes, in einer und eben derselben Nothwendigkeit wäre, die, ungeachtet sie nicht mehr in der Form seines Denkens als äußeres Objekt vorhanden ist, mit eben derselben Wirklichkeit, Willkürlichkeit und Zufälligkeit, als eine Reihe von Affektionen und Zuständen existirt.

Da nun der Ich annoch mit einem und eben demselben Reichthum von den Realitäten als Empfindungen begabt ist, so ist nicht zu begreifen, wie er über die Façon von Dingheit, welche sein System von Affektionen verloren hat, in das Härmen hineingerathen kann, daß nunmehr Nichts, absolut Nichts als Vorstellungen, Bestimmungen eines Bewußtseyns als bloßen Bewußtseyns seyen. Nicht über das, was er verlor: denn jene bloße Façon der Objektivität und Körperlichkeit des Süßen und Bittern ist nicht der Mühe werth: sondern darüber, daß er noch an seiner unverletzten Nothwendigkeit in ihrer ganzen Länge und Breite, (des süßen und bittern und rothen u. s. w. Empfindens und des „nackten Faktums der Anschauung" [S. 169.], zu denen erst durch das Denken das Ding hinzukommt, das ihm allein verloren gegangen ist), reich bleibt, — hatte er zu wehklagen. Nicht über das, was der Geist nahm, sondern über die ganze Endlichkeit, die er ihm ließ, konnte der Ich ihn einen ruchlosen Geist nennen.

Das unmittelbare Produkt dieses formalen Idealismus, das uns entstanden ist, ergiebt sich also in folgender Gestalt: ein Reich einheitsloser Empirie und reinzufälliger Mannigfaltigkeit steht einem leeren Denken gegenüber. Wenn das leere Denken, als wirkende und reelle Kraft gesetzt wird, muß es wie die übrige Objektivität, als ein Ideelles erkannt werden; oder um den Gegensatz gegen die empirische Nothwendigkeit und Mannigfaltig-

keit rein zu haben, muß es nicht als reelle wirkende Kraft, d. h. in Beziehung auf Realität, sondern rein für sich als leere Einheit, als von der Besonderheit ganz abgeschiedene Allgemeinheit gesetzt werden. Kant's reine Vernunft ist eben dieses leere Denken, und Realität ebenso jener leeren Identität entgegengesetzt und das nicht Zusammenstimmende beider ist es, was den jenseitigen Glauben nothwendig macht. Aber die der Identität mit der praktischen Vernunft nothwendig entbehrende Realität wird in der Kantischen Philosophie nicht bloß in der ganz bloß empirischen Beziehung, wie sie als Empfindung des empirischen Subjekts vorhanden ist, und in dem Fichteschen Idealismus allein vorkommen kann, betrachtet; sondern Kant erkennt sie zugleich als eine höhere Realität, nämlich als organisches System und schöne Natur. Indem der Kantische Idealismus dafür die Reinheit der Abstraktion, (welche die Identität ganz aus der Differenz heraus und ihr entgegengesetzt als Ein Glied des Gegensatzes, und das andere als reine empirische Nothwendigkeit und eine aller Identität ermangelnde Mannigfaltigkeit setzt), verliert: gewinnt er gegen diesen Formalismus, dadurch, daß an einer Stelle des Systems mehr die spekulative Idee hervortritt.

Auf diese Weise ist im Fichteschen Idealismus das System des Wissens ein Wissen von einem ganz leeren Wissen, welchem eine empirische Realität, von der Einheit, welcher die Mannigfaltigkeit absolut entgegengesetzt ist, und von einer relativen Identität beider. Einem solchen formalen Wissen, das es nicht weiter als bis zur relativen Identität bringen kann, und seinem absoluten Gegensatze, der bei Kant die populaire und weniger abstrakte Form von Glückseligkeit und Moralität hat, muß die wahre Identität als ein absolutes Jenseits gegenüber stehen. Weil Denken und Wissen schlechthin nur formal, nur im Gegensatze, nur relativ sind, so ist vernünftige Erkenntniß und spekulative Idee unmittelbar aufgehoben und unmöglich. Die höchste Anstrengung des formalen Denkens ist die Anerkennung seines

Nichts und des Sollens; aber weil es sich nicht wahrhaft aufgiebt, ist das Sollen perennirend. Es ist ein bleibendes Wollen, das nichts kann, als nur bis zur Unendlichkeit und zum Nichts, aber nicht durch dasselbe hindurch zur positiven vernünftigen Erkenntniß durchbrechen.

Diese Form der Dreiheit: 1) Setzen, Denken, Unendlichkeit, alsdann 2) Seyn, Entgegensetzen, Endlichkeit, und 3) eine (indem die zwei ersten schlechthin verschiedene sind) Beziehung beider fürs Wissen auf einander, welche selbst eine gedoppelte ist, a) eine unvollkommene, die positive Beziehung fürs Wissen, b) absolute Identität beider, (und diese ist außer einem solchen Wissen und Erkennen); — diese Form der Dreiheit, spricht das ganze System in allen seinen Darstellungen, wie zuerst in der Wissenschaftslehre aus.

Die zwei ersten Theile, oder der Gegensatz ist in ihren zwei ersten Grundsätzen enthalten, deren erster: Ich = Ich, (nicht als die formale Identität), die Unendlichkeit, welche eine Endlichkeit gegen sich hat, eben darum ist, weil er noch einen zweiten für ihn absoluten, aus dem Ich = Ich nicht erkennbaren außer und nach sich nothwendig hat. Diese zweite „Handlung" soll „der Materie nach bedingt" seyn, „es ist ein Handeln in Beziehung auf ein anderes Handeln;" *) . . „aber" (S. 18 — 19. Wissenschaftslehre) „die Bedingung, unter welcher das Gegentheil von Ich gesetzt wäre, kann aus Ich = Ich sich gar nicht ergeben: da die Form des Gegensetzens in der Form des Setzens so wenig enthalten wird, daß sie ihr vielmehr selbst entgegengesetzt ist." Daß das Setzen sowohl als das Entgegensetzen, Beides ein Handeln des Ich selbst sind, — mit dieser Identität, welche dieselbe ist, die sich im vormaligen Subjekt, der einfachen Substanz der Seele, als dem gemeinschaftlichen Behälter für vielerlei entgegengesetzte Thätigkeiten fand, ist so wenig et-

*) Wissenschaftslehre, (Leipzig, 1794), S. 20.; (Tübingen, 1802, S. 18.)

was gedient, daß sie vielmehr das Formellste und dasjenige ist, was diese Philosophie am Allerhöchsten verschmähen muß. Und der Anfang mit dem Gegensatze ist theils ein vorläufiges, problematisches Philosophiren, welches mit Dingen, die Nichts sind, mit leeren Abstraktionen sich umtreibt, und erst in der nachfolgenden Synthese ihnen Realität verschafft: wie Fichte anerkennt, daß dieses reine Ich und Nicht-Ich außer und vor der produktiven Einbildungskraft, nur durch eine Täuschung der Einbildungskraft ein Bestehen für das Denken hat; theils löst dieses problematische Philosophiren, — welches das Unendliche, Denken dem Entgegensetzen, dem Stoff schlechthin gegenüber stellt, und den mannigfaltigen Stoff oder das Entgegensetzen zu dem Ersten hinzupostulirt, und empirisch aufnimmt, da sich in dem Bewußtseyn eines Jeden ein solches Entgegensetzen finde, — sich nicht in wahrhafter Identität auf.

Der dritte Grundsatz ist das Beziehen in der angegebenen gedoppelten Rücksicht: der einen des formalen Wissens und endlichen Beziehens durch Kausalzusammenhang, das ganz in der Differenz und in der Theilung ist: der anderen für den Glauben, durch welchen die absolute Identität außer dem Erkennen ist. Beide Seiten der Beziehung aber, die Form als Wissen und die Materie des Glaubens können schlechthin nicht Eins werden. Das Herausheben des Einen Gliedes des Gegensatzes, nämlich der Unendlichkeit, die einseitige Reflexion auf den ersten Grundsatz, macht den Idealismus aus; aber nicht anders, als wie die gemeinste Abstraktion ein Idealismus ist, als Negation der Besonderheit, positiv formale Identität.

Um dieser Form der Triplicität willen, in der das Wissen in der Differenz, das nicht Differente aber nur entweder Unendlichkeit, formale Identität, oder jenseits des Erkennens ist, tritt das Fichtesche System nicht aus dem Princip des allgemeinen Menschenverstandes heraus. Und nachdem das falsche Vorurtheil sich verbreitet hatte, daß es nicht das System des gemeinen

Menschenverstandes, sondern ein spekulatives System sey, giebt es sich wie billig alle Mühe, in neueren Darstellungen dieß Vorurtheil auszureuten. Es ist nichts klarer, als daß Jacobi dieß System mißverstanden hat, wenn er in dem Brief an Fichte, „eine Philosophie aus Einem Stück, ein wahrhaftes Vernunft-System, auf die Fichtesche Weise" hervorgebracht, ja sogar auf die Fichtesche Weise „allein, möglich glaubt." *) Jacobi setzt der Fichteschen Philosophie entgegen: Daß Er „unter dem Wahren etwas verstehe, was vor und außer dem Wissen ist." **) Aber hierin kommt die Fichtesche Philosophie durchaus mit der Jacobischen überein, das Absolute ist ihr allein im Glauben, nicht im Erkennen. Fichte „versündigt sich," wie Jacobi Vorr. zu dem Briefe S. VIII. sagt, so wenig „an der Majestät des Orts, wo das Wahre außerhalb des Erkennens ist," ***) er will ihn sowenig „in den Bezirk der Wissenschaft einschließen:" daß vielmehr die absolute Identität für ihn schlechthin außer dem Wissen, das Wissen nur, wie Jacobi es verlangt, formell, und in der Differenz ist, daß Ich nicht gleich Ich seyn, daß das Absolute nicht gedacht, sondern nur Subjekt und Objekt, Eins nach dem Anderen, Eins bestimmend das Andere, beide nur im Kausalzusammenhang gedacht werden können. Hierüber, daß man die absolute Identität des Denkens und Seyns nicht denken könne, sagt Spinoza princ. phil. Cart. p. I. prop. VI. schol.: †) Quidam sunt, qui negant, se ullam Dei — (d. i. wie Spinoza Gott definirt: des Wesens, in dessen Idee die Existenz nothwendig ist, oder dessen Idee und Seyn Eins ist) — ideam habere, quem tamen, ut ipsi ajunt, colunt et amant. Et quamvis ipsis Dei definitionem Deique attributa ob oculos ponas, nihil tamen proficies: non hercle magis

*) Werke B. III., S. 19.
**) Ebendaselbst S. 17.
***) Ebendaselbst S. 5 — 6.
†) Spinoz. opera T. I., p. 20 — 21.

quam si virum a nativitate coecum colorum differentias, prout ipsos videmus, docere moliaris. Verum, nisi eos, tanquam pro novo animalium genere, medio scilicet inter homines et bruta, habere velimus, eorum verba parum curare debemus.

Warum die Jacobische Philosophie den Nihilismus, den sie in der Fichteschen findet, so sehr verabscheue, ist vorhin gezeigt worden. Aber was das Fichtesche System selbst hierüber betrifft, so liegt allerdings die Aufgabe des Nihilismus in dem reinen Denken; dasselbe ist aber nicht fähig zu ihm zu gelangen: weil dieß reine Denken schlechthin nur auf Einer Seite stehen bleibt, und also diese unendliche Möglichkeit eine unendliche Wirklichkeit sich gegenüber, und zugleich mit sich hat. Und so ist das Ich schlechthin in die Unendlichkeit hinaus von einem Nicht-Ich afficirt; wie es seyn muß, da die Unendlichkeit, Denken, das nur ein Glied des Gegensatzes ist, als an sich seyend gesetzt seyn soll. Aber darum kann sein correlatum schlechthin nicht vernichtet werden, sondern springt mit unüberwindlicher Elasticität hervor; denn beide sind durch das höchste Schicksal mit diamantenen Ketten zusammengeschmiedet. Das Erste der Philosophie aber ist, das absolute Nichts zu erkennen, wozu es die Fichtesche Philosophie so wenig bringt, so sehr die Jacobische sie darum verabscheut. Dagegen sind beide in dem der Philosophie entgegengesetzten Nichts; das Endliche, die Erscheinung hat für beide absolute Realität; das Absolute und Ewige ist beiden das Nichts für das Erkennen. Jacobi wirft dem Kantischen System vor, ein Gemisch aus Idealismus und Empirismus zu seyn. Von diesen beiden Ingredienzien ist es nicht der Empirismus, welchen sein Vorwurf trifft, sondern das Idealistische, oder die Seite der Unendlichkeit. Obschon sie nicht die Vollkommenheit des wahren Nichts gewinnen kann, so ist sie auch schon so das Unerträgliche für ihn, weil sie der Absolutheit des

empirischen Gefahr droht, und in ihr die Forderung der Vernichtung des Gegensatzes liegt.

Jacobi sagt: „Gott ist, und ist außer mir, ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, oder Ich bin Gott. Es giebt kein Drittes." *) Es giebt ein Drittes, sagt dagegen die Philosophie, und es ist dadurch Philosophie, daß ein Drittes ist; — indem sie von Gott nicht bloß ein Seyn, sondern auch Denken, d. h. Ich prädicirt, und ihn als die absolute Identität von Beidem erkennt, kein Außer für Gott und darum ebenso wenig ihn als ein solches für sich bestehendes Wesen, was durch ein: Außer ihm bestimmt, d. h. außer welchem noch anderes Bestehen wäre, sondern außer Gott gar kein Bestehen und Nichts anerkennt: also das Entweder-Oder, was ein Princip aller formalen Logik und des der Vernunft entsagenden Verstandes ist, in der absoluten Mitte schlechthin vertilgt. Jener Jacobische Grundgedanke, worin sich seine Philosophie vollkommen ausspricht, (von dem man zugleich auch zeigen könnte, daß Jacobi nicht nur auf der vorhergehenden Seite, wo er ihn ausspricht, ihm widerspricht, indem er sagt, daß er „behaupte: Der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur in Gott finden kann:" sondern auch an hundert anderen Stellen, wo er die Vernunft göttlich u. s. w. nennt, — wenn es nicht sonst genug gezeigt worden wäre, daß solche Anfänge von philosophischen Gedanken schlechthin nur etwas Geistreiches, nichts Philosophisches seyn sollen, und wo er diese seine Einfälle von Anderen philosophisch aufgenommen und sie im Ernst als eine Wahrheit fürs Wissen dargestellt findet, Atheismus und so weiter nicht nur wittert, sondern dogmatisch behauptet, und wo er selbst über das Einfällehaben hinausgeht, und ans Denken kommt, in einem absoluten Dualismus ist), — dieser Jacobische Grundsatz ist ebenso sehr Fichtesches Princip. Die moralische Weltordnung,

---

*) Werke B. III., S. 49.

welche im Glauben ist, ist schlechthin auch außer Ich; das Ich kommt in sie, oder sie kommt nur ins Ich, erhält nur Realität für Ich — im unendlichen Progreß. Für Ich können die Dinge schlechthin nicht werden, was sie seyn sollen, weil eben damit das Nicht-Ich aufhörte zu seyn, und Ich würde, Ich = Ich als wahrhaft absolute Identität ohne einen zweiten Grundsatz wäre, das Ich etwas aufhöbe, was es selbst gesetzt hat, und selbst aufhörte Ich zu seyn. Es ist also im System dieses Wissens so wenig an ein Herauskommen aus dem Dualismus zu denken, als Jacobi nur verlangen kann. Die nicht dualistische Realität ist im Glauben, und es giebt im Fichteschen System ebenso wenig dasjenige Dritte, welches wahrhaftig das Erste und Einzige ist, als auch die nicht dualistische Negativität, die Unendlichkeit, das Nichts rein seyn kann; sie soll rein seyn, aber wird es nicht: sondern sie selbst wird wieder fixirt, und dadurch absolute Subjektivität. Jacobi, welcher, (indem er auf die eine Seite des Gegensatzes, die Unendlichkeit, die formale Identität reflektirte), meinte, dieser Nihilismus der Transcendental-Philosophie wolle ihm sein Herz aus dem Busen reißen, hatte nur auf die andere Seite des Gegensatzes, die ebenso absolut vorhanden, zu reflektiren, wo er alle die Affektionen und Gemüths-Zustände, alles geoffenbarte und geglaubte Empirische vor wie nach finden konnte.

Theoretische Wissenschaft dieses Idealismus heißt nun nichts Anderes, als das Hervorbringen jenes Gegensatzes von Unendlichkeit und Endlichkeit; auf einer Seite: der Abstraktion des reinen Wissens und Denkens, als Wissens und Denkens, und auf der anderen Seite: der Abstraktion des Nichtwissens und Nichtdenkens, oder des Nicht-Ichs. Beides ist nur im und fürs Wissen gesetzt, Eins Abstraktion und Leerheit, wie das Andere. Die empirische Seite ist im Theoretischen überhaupt die Abstraktion des Mannigfaltigen, ein Nicht-Ich. Indem so das Reelle selbst ganz formell oder ideell gesetzt wird, ist das ganze Gerüste

dieses theoretischen Idealismus nichts als die Konstruktion der logischen Formen, die von allem Inhalt abstrahiren. Der wissenschaftliche Weg, den dieser formelle oder logische Idealismus in seinem Uebergang zur Realität, welchen er eine Deduktion derselben nennt, ist oben bezeichnet worden. Sein eigener Inhalt sind die relativen Identitäten zwischen dem leeren Denken und der Abstraktion der Mannigfaltigkeit, welche drei Glieder also selbst ganz innerhalb des leeren Wissens fallen. Wir haben nunmehr die Integration dieser Leerheit ihrem Inhalte nach zu betrachten. Im theoretischen Idealismus ist das Empirische eine Abstraktion; im praktischen aber tritt es als wahrhafte empirische sicht- und fühlbare Realität auf. Die Natur, welche dort nur ein Nicht-Ich, ein bloß Negatives, bestimmt als das Entgegengesetzte überhaupt, war, tritt hier aus der Abstraktion des Wissens in den Reichthum ihrer Realität, und in die Pracht ihrer Lebensfülle, — nämlich ein Saures und Süßes und Bitteres, ein Blaues und Rothes zu seyn, — heraus.

In der Jacobischen Philosophie ist diese Integration unmittelbar durch ihren ursprünglichen Empirismus, und die nicht abstrahirte Besonderheit des Subjekts schon vorhanden. In der Kantischen Philosophie wird das Besondere, dessen die Allgemeinheit der Vernunft bedarf, (welche, insofern sie dieses Bedürfniß hat, praktische Vernunft heißt), gleichfalls empirischer und sorgloserweise angenommen; das Vorhandenseyn des Besondern, der Neigungen und Leidenschaften, des Pathologischen überhaupt, welches von der Vernunft zu bekämpfen, die Natur, welche von ihr zu bearbeiten, und dem Vernunftzweck, (denn er ist in ihr jetzt noch nicht realisirt), zu unterwerfen ist, werden als gegeben: und der Inhalt des Vernunftzwecks selbst, das höchste Gut, Glückseligkeit nach Verdienst, (und jeder soll das Verdienst haben, also allgemeine Glückseligkeit überhaupt), ist nach dem, worin denn diese Glückseligkeit bestehe, gleichfalls empirisch vorausgesetzt. Die Fichtesche Integration der Idealität durch die

Realität geschieht a priori: nämlich durch den Glauben, welcher das Princip des Uebergangs vom Mangel in die Fülle überhaupt, oder die reine Form der Umwandlung des minus in plus und der Verknüpfung beider in gegenseitigem Einwirken auf einander ist; — aber auch nur die Form, denn die Materie selbst, von der im minus der Idealität abstrahirt worden ist, ist, wie nothwendig, ebenso empirisch und ohne Totalität, wie in den vorhergehenden Systemen.

Das Alles beherrschende Grundprincip der Integration des Ideellen durch das Reelle, des Zusammentreffens des leeren Denkens oder der Vernunft mit der, wie die Natur hier erscheint, ihr gegenüberstehenden Sinnenwelt besteht darin, daß schlechthin Eins nicht ist, was das Andere ist, und daß in allem Verknüpfen derselben keine wahrhafte Identität herauskommt. Die wahrhafte Identität und Ewigkeit ist, wie fürs Wissen im Jenseits des Glaubens: so im Praktischen und Reellen ebenfalls jenseits, nämlich im unendlichen Progreß. Wie dort das leere Denken, als reines Wissen, oder theoretische Vernunft, so ist es hier als reiner Wille, oder als praktische Vernunft absolut, und so ist auch sein Entgegengesetztes eine absolute empirische Sinnenwelt. Die praktischen relativen Identitäten, welche Kant weniger ausgeführt hat, werden sich in ihren verschiedenen Zweigen ergeben.

Das Erste bei der Integration vor Allem aber muß dieses seyn, die Realität beider Glieder des Gegensatzes gegen einander wieder einzuführen, oder die theoretische Abstraktion aufzuheben, und den Glauben nach seinem Produkt zu konstituiren. Das Theoretische besteht in der Idealität, oder in der Reflexion auf die Unendlichkeit, welche sowohl Unendlichkeit als solche, leeres Wissen, reines Denken: als auch absolute Entgegensetzung $0 = +1 - 1$ ist; und jedes bestimmt, daß Eins nicht ist, was das Andere ist. Eins ist nur, insofern das Andere eintritt, und wie das Andere eintritt, ist es nicht. Die Realität der Unend-

lichkeit oder des leeren Denkens besteht in dem + 1 — 1, und das Bestehen dieses Gegensatzes giebt den Inhalt des Idealismus oder die logischen Formen; zugleich sind sie aber ideell = 0, und ihre wahre Wahrheit ist in der Unendlichkeit oder darin, daß sie Nichts sind.

Diese Idealität ist nun im Praktischen aufzuheben, das + 1 und — 1 soll nicht gleich Null seyn; und die Realität, die sie erhalten, ist, daß die Unendlichkeit, das leere Denken, welches die Mitte + 1 ,0, — 1 ist, worin sie untergehen, aus der Mitte auf die Seite tritt, und ihr gegenüber die Sinnenwelt, das Reich endlicher Existenz. Dieß Konstituiren beider, als Realitäten, heißt der reine Willensakt, welcher das Nichts des + 1 und — 1 zum absoluten Etwas dekretirt. Hierein fallen alle die Popularitäten: daß du zum Handeln da bist; und daß dein Handeln deinen Werth bestimmt; die Absolutheit der praktischen Vernunft, die absolute Freiheit u. s. w.

Nachdem aber diese Nichtse der absoluten Entgegensetzung schlechthin zu Realitäten dekretirt worden sind, so hängt alles Folgende formaliter am Glauben, welcher der Ausdruck der geforderten Identität beider ist. Aber er ist für die Erkenntniß und Konstruktion des Praktischen ganz formell; denn er drückt nichts als diese Forderung aus, die reine Linie eines Fadens, der schlechthin keine Erfüllung, keine Tiefe, noch Länge und Breite haben kann, und nur relative Identitäten, die immer noch die Forderung hinter sich haben, zuläßt. Die Subjektivität, Ich, reiner Wille, entgegengesetzt der Objektivität, ist in absolutem Gegensatz, und die Aufgabe der Identität und Integration schlechthin nicht zu lösen.

Der reine Wille soll reell werden, durch Handeln; die Realität, die ihm durch Handeln entspringt, soll aus ihm kommen, sein Eigenes seyn; sie muß also vorerst in ihm, ideell vorhanden seyn, als Absicht und Zweck des Subjekts. Das Ich soll schlechthin frei den Begriff entwerfen, aus absoluter Macht-

vollkommenheit seiner selbst als Intelligenz, und der Wille soll durch keine andere Realität afficirt werden, die er sich als irgendwoher gegeben zum Zweck machte, sondern als reiner Wille nur den von ihm frei entworfenen Zweck haben. Indem der Mensch sich zum Handeln bestimmt, entsteht ihm der Begriff eines Zukünftigen, das aus seinem Handeln folgen werde, und dieß ist das Formelle des Zweckbegriffs. Aber der Wille ist reine Identität ohne allen Inhalt, und nur insofern rein, als er ein durchaus Formales, Inhaltloses ist. Es ist an sich unmöglich, daß sein Zweckbegriff aus ihm einen Inhalt habe: und es bleibt durchaus nichts als dieser formale Idealismus des Glaubens, der das leere Subjektive des Zwecks ebenso leer objektiv setzt, ohne im Mindesten dem Zweck eine innere Realität oder Inhalt geben zu können, oder zu dürfen; denn sonst ist der reine Wille nicht mehr das Bestimmende. Und es bleibt nichts als die hohle Deklamation, daß das Gesetz um des Gesetzes willen, die Pflicht um der Pflicht willen erfüllt werden müsse, und wie das Ich sich über das Sinnliche und Uebersinnliche erhebe, über den Trümmern der Welten schwebe u. s. w.

Diese erhabene Hohlheit und einzig konsequente Leerheit muß denn so viel nachgeben, auf Realität Rücksicht zu nehmen. Und wenn der Inhalt als ein System der Pflichten und Gesetze zu wissenschaftlichem Behuf aufgestellt werden soll: wird entweder die ideale Realität oder der Inhalt der Gesetze, Pflichten und Tugenden empirisch aufgerafft, (wie Kant es vorzüglich thut), oder von einem endlichen Anfangspunkt aus, fortlaufend an Endlichkeiten, (wie Fichte willkürlicherweise von Einem Vernunftwesen, und einem solchen, das keinen Leib hat u. s. w. anfängt), deducirt. Auf welche Art aber das System aufgestellt werde, entsteht, (weil die Realität nur eine Mannigfaltigkeit seyn kann, da sie in Entgegensetzung gegen die Idealität bleibt), eine und zwar unendliche Menge von Pflichten, Gesetzen oder Tugenden; die eben deswegen an und für sich weder zur Tota=

lität, noch zur äußern Vollständigkeit eines Systems gelangen: als auch sich in ihrer Bestimmtheit nothwendig widersprechen, und keiner Einschränkung durcheinander oder eines Vorzugs und Unterordnung unter einander fähig sind, weil jede in die ideelle Form gesetzt ist, und also mit der Prätension der Absolutheit auftritt. Die Fichteschen und Kantischen moralischen Wissenschaften sind die empirischen Belege hierzu.

So steht auf einer Seite die reine Vernunft integrirt. Wenn sie als reiner Wille sich behauptet, ist sie in ihrer Behauptung eine hohle Deklamation. Giebt sie sich einen Inhalt, so muß sie ihn empirisch aufnehmen. Und wenn sie ihm die Form praktischer Idealität gegeben, oder ihn zum Gesetz und Pflicht gemacht hat: so ist ein absoluter, alle Wissenschaft aufhebender, totalitätloser Widerstreit dieses Inhalts gesetzt.

Auf der andern Seite aber steht die durch den reinen Willensakt absolut und zur empirischen Realität gemachte Natur. Was die idealistische Seite vernichtete, muß, weil sie selbst sich absolut dekretirt, ebenso wieder hervortreten. Wäre die empirische Realität oder die Sinnenwelt nicht in der ganzen Stärke ihrer Entgegensetzung, so hörte Ich auf, Ich zu seyn, es könnte nicht handeln, seine hohe Bestimmung wäre dahin. Die übersinnliche Welt ist nur die Flucht aus der sinnlichen. Ist nichts mehr, vor welchem geflohen wird, so ist die Flucht und Freiheit und übersinnliche Welt nicht mehr gesetzt, und diese empirische Realität ist so sehr an sich als Ich. Zugleich bestimmt das Verhältniß, das sie im Willensakt erhält, die Art, wie sie seyn muß. Nämlich das Wesen des Ich besteht im Handeln, das absolute leere Denken soll sich selbst setzen, es ist nicht gesetzt, es kommt ihm kein Seyn zu; aber die objektive Welt ist das Seyn desselben, und es kann zu seinem wahren Wesen nur gelangen, daß es dieses Seyn vernichtet: und die Natur ist somit bestimmt als bloße Sinnenwelt, als ein zu Vernichtendes, und muß als ein solches erkannt werden. Wenn dagegen sich

das Ich so wie das Objektive als seyend erkennt, so erkennt es sich als schlechthin abhängig von der Welt, und in einer absoluten Nothwendigkeit befangen; es muß sich nur als Negation der Sinnenwelt erkennen, und die Sinnenwelt also als ein zu Negirendes, oder als ein absolut Schlechtes.

Jene erste Erkenntniß der Welt, als eines Realen, welche vor dem reinen Willensakt vorhergeht, in welchem die Welt auch wieder absolute Realität erhält, aber eine solche, welche vernichtet werden muß, d. h. die denkbar schlechteste, — stellt der erste Aufzug in der Bestimmung des Menschen vor; worin der Ich sich als „eine durch das Universum bestimmte Aeußerung einer durch sich selbst bestimmten Naturkraft" erkennt, und „daß die Natur in ihm handle, daß er unter den ewigen Gesetzen der Natur und einer strengen Nothwendigkeit stehe, daß es das Beruhigendste seyn werde, seine Wünsche ihr zu unterwerfen, da ja sein Seyn ihr völlig unterworfen ist." Diesen vernünftigen Gedanken aber „widerstreben seine Wünsche. Warum sollte er sich die Wehmuth, den Abscheu, das Entsetzen verhehlen, welche über einen solchen Schluß sein Innerstes ergreifen?" *)

Dieser ungeheure Hochmuth, dieser Wahnsinn des Dünkels dieses Ich, sich vor dem Gedanken zu entsetzen, ihn zu verabscheuen, wehmüthig zu werden darüber, daß Er Eins sey mit dem Universum, daß die ewige Natur in ihm handle: seinen Vorsatz, sich den ewigen Gesetzen der Natur und ihrer heiligen und strengen Nothwendigkeit zu unterwerfen, zu verabscheuen, sich darüber zu entsetzen und wehmüthig zu werden: in Verzweiflung zu gerathen, wenn er nicht frei sey, frei von den ewigen Gesetzen der Natur und ihrer strengen Nothwendigkeit: sich unbeschreiblich elend durch jenen Gehorsam zu machen zu glauben — setzt überhaupt schon eine von aller Vernunft entblößte allergemeinste Ansicht der Natur und des Verhältnisses der Einzelnheit

---

*) S. 48 — 50, passim.

zu ihr voraus; — eine Ansicht, welcher die absolute Identität des Subjekts und Objekts durchaus fremd, und deren Princip die absolute Nichtidentität ist: welche also die Natur auch schlechthin nur unter Form absoluter Entgegensetzung, also als reines Objekt begreifen kann, von dem es nur möglich ist, abhängig zu seyn, oder es von sich abhängig zu machen, — die sich überhaupt im Kausalzusammenhang befindet; — eine Ansicht der Natur als eines Dinges, worin (Best. des Menschen S. 106.) sich „Unterschiede von grün, süß, roth, glatt, bitter, Wohlgeruch, rauh, Violinschall, Uebelgeruch, Klang der Trompete,“ vorfinden. Was mögen außer solchen Qualitäten, (und welche andere teleologische Qualitäten Fichte auch noch von der Natur kennt, werden wir unten sehen), ferner die Gesetze der Natur seyn, von denen öfters wiederholt wird, daß: „in ihr Innres kein erschaffner Geist dringe?“ Als ob sie etwas ganz Anderes wären, als vernünftige Gesetze; — Gesetze, denen der Ich sich schämt, sich zu unterwerfen, denen zu gehorchen ihn unbeschreiblich elend machen, welchen unterworfen zu seyn ihn in Verzweiflung bringen würde?

Nachdem der Ich im zweiten Aufzug seiner Bestimmung diese Natur, vor der er sich so sehr entsetzt, durch Wissen, wie wir oben gesehen haben, zu verlieren meint, und über ihren Verlust wieder ebenso trostlos wird und in Verzweiflung geräth, als über ihr Seyn, so stellt er sie sich durch seine Bestimmung, das Handeln, und den reinen Willensakt her: als eine Natur, welche vernichtet werden müsse. Diese Anschauung der Natur, als Etwas, das nichts an sich, sondern reine Erscheinung sey, also keine Wahrheit, noch Schönheit in sich hat, gründet denn eine Teleologie der Natur, und eine Physikotheologie, welche der ältern dem Inhalt nach geradezu entgegengesetzt, aber der Form nach in gleichem Princip gegründet ist. Jene ältere Teleologie nämlich bezog die Natur im Einzelnen auf Zwecke, die außer diesem Einzelnen, so daß jedes nur um eines Andern wil-

len gesetzt wäre: im Ganzen aber bilde sie ein System, das den Quell seines Lebens zwar auch außer sich hätte, aber ein Abglanz ewiger Schönheit, Vernunft, wäre, und die höchste und seligste Wahrheit, das vollkommene Gesetz der höchsten Weisheit in sich trüge. Die Fichtesche Teleologie stellt dasjenige, was als Natur erscheint, gleichfalls als um eines Andern willen Vorhandenes, nämlich um den freien Wesen eine Sphäre und Spielraum zu bilden, und um zu Trümmern werden zu können, über denen sie sich erhöben, und so ihre Bestimmung erreichten. Dieß gemeine teleologische Princip, daß die Natur nichts an sich, sondern nur in Beziehung auf ein Anderes, ein absolut Unheiliges und Todtes ist, hat die Fichtesche Philosophie mit aller Teleologie, besonders des Eudämonismus, gemeinschaftlich: aber was die Natur durch und für das Andere ist, darin ist die Fichtesche Teleologie den andern entgegengesetzt. Wie die Natur in der Physikotheologie der Ausdruck ewiger Wahrheit ist, so ist sie in der Kantischen und Fichteschen Moraltheologie, ein zu Vernichtendes, an dem der Vernunftzweck ewig erst zu realisiren ist, von Wahrheit entblößt, das Gesetz der Häßlichkeit und Vernunftwidrigkeit an sich tragend.

Es brechen hier die gemeinsten Litaneien über das Uebel in der Welt ein, deren Pessimismus Kant an die Stelle des Optimismus gesetzt hat, indem Kant und ihm nach Fichte dasjenige, was Voltaire, dem von der Frömmelei in die Empirie des gemeinen Lebens herabgezogenen Optimismus, sich auf eben den Standpunkt der Empirie stellend, und also ganz konsequent ad hominem entgegensetzte, in philosophische Form brachten, und systematisch erwiesen; wodurch denn jene Konsequenz ganz und gar verloren geht, und die relative Wahrheit des Empirischen gegen Empirisches zu einer absoluten werden soll. Das Voltairesche Verfahren ist ein Beispiel von ächtem gesunden Menschenverstand, den dieser Mensch in so hohem Grade besessen hat, und von dem Andere soviel schwatzen, um ihre Ungesundheiten

für Menschenverstand zu verkaufen. Da eine philosophische Idee in die Erscheinung herabgezogen, und mit den Principien der Empirie verbunden, unmittelbar eine Einseitigkeit wird: so stellt der wahrhafte gesunde Menschenverstand ihr die andere Einseitigkeit, die sich ebenso in der Erscheinung findet, entgegen, und zeigt damit die Unwahrheit und Lächerlichkeit der ersten; indem für jene erste sich auf die Erscheinung und Erfahrung berufen wird, er aber in eben dieser Erfahrung und Erscheinung das Gegentheil aufzeigt. Weiter aber geht der Gebrauch und die Wahrheit der zweiten Einseitigkeit für sich nicht, und der ächte gesunde Menschenverstand muthet ihr auch nicht mehr zu. Die Schulpedanterei macht sich hingegen gegen den gesunden Menschenverstand wieder auf dieselbe Weise lächerlich, daß sie das, wovon er nur diesen relativen Gebrauch ad hominem machte, absolut aufnimmt, und es ernsthafterweise in philosophische Form gießt. Dieses Verdienst hat die Kantische und Fichtesche Philosophie sich um die Voltairesche Argumentation erworben; — ein Verdienst, dessen sich die Deutschen allgemein rühmen, einen französischen Einfall auszubilden und ihn verbessert, in sein gehöriges Licht gestellt, und gründlichermaßen ausgeführt und wissenschaftlich gemacht zurückzugeben: d. h. ihm gerade noch die relative Wahrheit, die er hat, zu nehmen, dadurch, daß ihm allgemeingültige Wahrheit, deren er nicht fähig ist, ertheilt werden sollte.

Durch die absolute Subjektivität der Vernunft und ihre Entgegensetzung gegen die Realität, ist nunmehr die Welt der Vernunft absolut entgegengesetzt, dadurch absolute vernunftlose Endlichkeit und unorganische Sinnenwelt, die im unendlichen Progreß gleich Ich werden soll, d. h. absolut ist und bleibt. Also als etwas Vernunftwidriges zeigt sich schon die physische Natur (Best. d. Menschen S. 221. ff.) „sie widerstrebt, unserem Geschlecht seinen Unterhalt zu gewähren,“ also daß „unsterbliche Geister genöthigt sind, alles ihr Dichten und Trach-

ten und ihre ganze Anstrengung auf den Boden zu heften, der ihre Nahrung trägt. Noch jetzt ereignet sich oft, daß eine feindselige Witterung zerstört, was jahrelange Arbeit erforderte, und den fleißigen und sorgfältigen Mann, unverschuldet," (doch wohl auch oft mit Schulden) „dem Hunger und dem Elende Preis giebt; Wasserfluthen, Sturmwinde, Vulkane, Erdbeben; Krankheiten, welche noch" in diesem laufenden Jahre „die Menschen wegraffen, in der Blüthe ihrer Kräfte, und Kinder, deren Daseyn ohne Frucht und Folge vorübergeht; annoch Seuchen" u. s. w. „So kann es aber nicht immerdar bleiben sollen." Jedoch habe diese bewußtlose Natur immer noch viel mehr Verstand, als die Art, wie das Menschengeschlecht existirt, von dem „annoch Horden Wilde ungeheure Wüsteneien durchirren, die, wenn sie sich begegnen, einander festlich auffressen; auch Heere, wenn sie einander erblicken, bringen einander um. So ausgerüstet mit dem Höchsten, was der menschliche Verstand ersonnen, durchziehen Kriegsflotten durch den Sturm und die Wellen die Meere, um einander umzubringen. Diese verkehrten Menschen, wovon ein Theil den anderen als Sklaven hält, obwohl unter sich in ewigem Kampfe, treten doch sogleich gegen das Gute, das schon für sich immer das Schwächere ist, sobald es sich blicken läßt, mit einander in Verbindung:" was sie gar nicht nöthig hätten, da außer dem, daß das Gute schon für sich das Schwächere ist, auch die Guten an ihrem Theil ihre Sache ebenso schlecht machen. Denn bei Beförderung des Vernunftzwecks, für dessen unfehlbare Erreichung die Vernunft bürgt, betragen sich die Guten, in deren Thun das Ziel der Menschheit und auf deren Thun in der moralischen Weltordnung gerechnet ist, — diese Guten betragen sich wie einfältige Spießbürger: „Die Guten haben oft eine geheime Eigenliebe, tadeln und beschuldigen einander, jeder" solcher Guten „hält die Verbesserung, die er machen

will, gerade für die wichtigste und beste, und klagt die anderen Guten, denen die seinige nicht so wichtig ist, der Verrätherei der guten Sache an; u. s. f.," wie das in der Bestimmung des Menschen *) selbst ausführlicher zu lesen steht. Kurz eine moralische Empfindelei, wenn sie nur nach der Seite des Häßlichen und Unnützen hingeht, wie sonst die Frömmelei nach der Seite des Guten und Nützlichen, wird zur vernünftigen Ansicht der Welt. Und die Philosophie hat sich selbst in die gemeine Ansicht der Subjektivität gestellt, welche, selbst eine Zufälligkeit und Willkür, d. h. ein Uebel, auch objektiv das Uebel, d. h. Zufälligkeit und Willkür erblickt; und ihrer eigenen Erhebung, so wie der Erhebung ihrer Ansicht der Welt aus der Ansicht einer empirischen Nothwendigkeit, welche Eins ist mit der Zufälligkeit, in die Ansicht einer ewigen Nothwendigkeit, welche Eins ist mit der Freiheit, — der Nothwendigkeit der als Weltlauf existirenden Weisheit — und das, was Plato von der Welt sagt, daß „die Vernunft Gottes sie als einen seligen Gott geboren habe," zu erkennen, — sich völlig begeben.

Die Religion theilt mit dieser Philosophie der absoluten Subjektivität so wenig ihre Ansicht, daß, indem diese das Uebel nur als Zufälligkeit und Willkür der schon an sich endlichen Natur begreift, sie vielmehr das Böse als Nothwendigkeit der endlichen Natur, als Eins mit dem Begriff derselben darstellt: aber für diese Nothwendigkeit zugleich eine ewige, d. h. nicht eine in den unendlichen Progreß hinaus verschobene und nie zu realisirende, sondern wahrhaft reale und vorhandene Erlösung darstellt; und der Natur, insofern sie als endliche und einzelne betrachtet wird, eine mögliche Versöhnung darbietet, deren ursprüngliche Möglichkeit, das Subjektive im ursprünglichen Abbilde Gottes gesetzt ist, ihr Objektives aber, die Wirklichkeit in seiner ewigen

*) S. 226 — 230.

Menschwerdung, die Identität jener Möglichkeit und dieser Wirklichkeit aber durch den Geist als das Einsseyn des Subjektiven mit dem Mensch gewordenen Gotte: so daß die Welt an sich rekonstruirt, erlöst, und auf eine ganz andere Weise geheiligt ist, als daß in dem Ideal der moralischen Weltordnung, die Vulkane u. s. w. nicht immerdar so bleiben, wie sie annoch sind, daß jene nach und nach ausbrennen, die Orkane zahmer, die Krankheiten weniger schmerzhaft, der Dunstkreis der Wälder und Sümpfe verbessert werde u. s. w. Und weil in der Religion die Welt ihrem Wesen nach geheiligt ist, so wird sie nur für die Beschränktheit des Erkennens, die empirische Anschauung und das eigene Zwecksetzen als ungeheiligt, die vollkommene Anschauung und die ewige Seligkeit aber ausdrücklich jenseits der Beschränktheit gesetzt; — der Beschränktheit, welche in der moralischen Weltordnung immanent seyn: und zu deren Behuf sogar die Vulkane ausbrennen, die Erdbeben zahmer werden u. s. w., die Völker einander nicht mehr mit Krieg überziehen, noch ausplündern u. s. w.: und die schlechthin bleiben soll. In dieser Philosophie ist hingegen die Welt weder ursprünglich Natur und göttlich, noch nach ihrer sittlichen Seite versöhnt, sondern an sich etwas Schlechtes; für die Endlichkeit aber ist das Böse doch nur ein Zufälliges und Willkürliches. Wenn aber die physische und sittliche Welt an sich mehr als schlechte Sinnenwelt, und die Schlechtigkeit nicht absolut wäre: so fiele auch das andere Absolute, die Freiheit, dieser reine Wille, der eine Welt braucht, in der die Vernunft erst zu realisiren ist, und so der ganze Werth des Menschen hinweg; weil diese Freiheit nur ist, indem sie negirt, und nur negiren kann, solang das ist, was sie negirt.

So wenig nun das Ursprüngliche als Natur, die absolute Vernunft als an sich seyend, und nicht erst im unendlichen Progreß werdend wahrhaft erkannt ist: ebenso wenig ist auch das Differenzverhältniß nach seiner Wahrheit erkannt; denn dieses

ist als Ansich begriffen, und deswegen nicht aufzuheben. Für dasselbe soll das Uebel ein Zufälliges seyn, da es doch selbst allein das Uebel ist. Jenes Uebel aber, das sich für das Differenzverhältniß und Absondern von dem Ewigen noch besonders finden soll, kann nicht anders bestimmt werden, als daß es das jener absoluten Absonderung Entgegengesetzte ist. Das der Absonderung Entgegengesetzte aber ist nichts als das Einsseyn mit dem Ewigen, und dieses müßte das Uebel seyn; wie wir oben gesehen haben, daß das Einsseyn mit dem Universum, — daß das Universum in mir lebt und wirkt, der Gehorsam gegen das ewige Gesetz der Natur und der heiligen Nothwendigkeit, — das Entsetzlichste und Wehmüthigste für den Ich ist. So wenig die Differenz oder das Uebel richtig begriffen ist, ebenso wenig kann auch die Rekonstruktion ächter Art seyn; weil das Unendliche dem Endlichen, das Ideelle, die reine Vernunft dem Reellen, der Existenz als ursprünglich unvereint, und unvereinbar gesetzt ist.

Diese Rekonstruktion müßte das Wesen des Geistes enthüllen, und ihn darstellen, wie in ihm als frei die Natur sich reflektirt, die sich in sich zurücknimmt, und ihre ursprüngliche ungeborgte reelle Schönheit in das Ideelle oder die Möglichkeit und somit sich als Geist erhebt: welches Moment, insofern die Identität als Ursprünglichkeit mit der Totalität verglichen wird, dadurch allein als Bewegung und Zertrümmerung der Identität und als Rekonstruktion erscheint; — und wie das Wesen der Natur, in der Form der Möglichkeit, oder als Geist, seiner selbst als ein lebendiges Ideal in anschaubarer und thätiger Realität genießt, und als sittliche Natur seine Wirklichkeit hat, in welcher das sittlich Unendliche, oder der Begriff, und das sittlich Endliche, oder die Individualität schlechthin Eins sind.

Aber da in diesem Formalismus einmal der Geist als Indifferenz absolut gegen das Differente fixirt ist, kann keine wahre Realität des Sittlichen, kein Einsseyn des Begriffs desselben und seiner Wirklichkeit Statt finden. Das praktisch Ideale, der

durch den reinen Willen gesetzte Zweckbegriff, ist jene reine Indifferenz und Leerheit: der Inhalt aber das Besondere der Individualität, oder Empirische des Wohlseyns; und beide unfähig, in einer sittlichen Totalität Eins zu seyn. Die absolute Mannigfaltigkeit dieser Empirie, formell aufgenommen in die Indifferenz oder in den Begriff giebt eine Mannigfaltigkeit von Rechten: so wie die formelle Totalität derselben, und ihr Reellwerden die Rechtsverfassung und den Staat. Nach dem Princip des Systems, daß der Begriff in dieser unverrückten Form der Entgegensetzung absolut sey, ist das Rechtliche, und die Konstruktion des Rechtlichen als eines Staats, ein Fürsichseyendes, und der Lebendigkeit und Individualität absolut Entgegengesetztes. Es ist nicht das Lebendige selbst, das sich in dem Gesetz zugleich allgemein setzt, und in dem Volke wahrhaft objektiv wird; sondern ihm tritt das Allgemeine, für sich fixirt, als ein Gesetz schlechthin gegenüber, und die Individualität befindet sich unter absoluter Tyrannei. Das Recht soll geschehen, aber nicht als innere, sondern als äußere Freiheit der Individuen, die ein Subsumirtwerden derselben unter den ihnen fremden Begriff ist. Der Begriff wird hier zum schlechthin Objektiven und zur Gestalt eines absoluten Dings, von welchem abhängig zu seyn, die Vernichtung aller Freiheit ist.

Was aber die andere Seite betrifft, nämlich daß der vom reinen Willen producirte Zweckbegriff, wenn von ihm wirklich etwas mehr als Formelles producirt werden könnte, subjektiv sey und als Sittlichkeit der Einzelnen oder als Moralität sich darstelle: so ist hier der Inhalt des Begriffs, die in ideeller Form als Zweck und Absicht gesetzte Realität, irgend ein empirisch Gegebenes, und nur die leere Form das Apriorische. Es ist aber nicht der materielle Theil des Zwecks, sondern seine formelle Seite (der reine Wille) dasjenige, was mein ist; Ich ist selbst der reine Wille. Aber an eine wahre Sittlichkeit, nämlich eine wahre Identität des Allgemeinen und Besondern, der Materie

und der Form, ist hier ebenso wenig zu denken. Weil die Leerheit des reinen Willens und des Allgemeinen das wahrhaft Apriorische ist, so ist das Besondere ein schlechthin Empirisches. Was denn an und für sich Recht und Pflicht ist, eine Bestimmung hiervon zu geben, wäre widersprechend; denn der Inhalt hebt sogleich den reinen Willen, die Pflicht um der Pflicht willen auf, und macht die Pflicht zu etwas Materialem. Die Leerheit des reinen Pflichtgefühls und der Inhalt kommen einander beständig in die Quere. Und da die Moralität, damit sie rein sey, in nichts Anderem, als in der leeren Form des Bewußtseyns gesetzt werden darf, daß ich weiß, daß ich pflichtmäßig handle: so muß eine Sittlichkeit, die sonst für sich rein ist, sich den Inhalt ihres Thuns aus ihrer höheren wahrhaft sittlichen Natur schöpfen; und der Zusatz dieses Bewußtseyns, worin schlechthin das Moralische bestehen soll, dient zu nichts, als sie zu legiren und zu verunreinigen. Wenn in der wahren Sittlichkeit die Subjektivität aufgehoben ist, so wird dagegen durch jenes moralische Bewußtseyn das Vernichten der Subjektivität gewußt, und damit die Subjektivität in ihrem Vernichten selbst festgehalten und gerettet, und Tugend, indem sie sich in Moralität verwandelt, zum nothwendigen Wissen um ihre Tugend, d. h. zum Pharisäismus.

Wird aber nicht wahre Sittlichkeit vorausgesetzt, so steht es frei, indem die Moralität in der Form besteht, alle moralischen Zufälligkeiten in die Form des Begriffs zu erheben, und der Unsittlichkeit eine Rechtfertigung und ein gutes Gewissen zu verschaffen. Die Pflichten und Gesetze, da sie in dem Systeme, wie oben gezeigt, eine unendlich auseinander geworfene Mannigfaltigkeit, jede von gleicher Absolutheit, sind, machen eine Wahl nothwendig; welche Wahl schlechthin das Subjektive ist, denn das Objektive, die Form der Allgemeinheit, ist das Gemeinschaftliche aller. Nun kann kein wirklicher Fall einer Handlung erdacht werden, der nicht mehrere Seiten hätte, von welchen, in=

dem andere Pflichten übertreten, anderen gehorcht, indem anderen Pflichten gehorcht, andere übertreten werden, — in welchem nicht Seiten sind, die als Pflichten gelten müssen; denn jede Anschauung eines wirklichen Falls ist unendlich durch den Begriff bestimmbar. Bestimmt der eigene zufällige, schlechte Sinn diese Wahl, so ist er eine Unsittlichkeit, die sich aber durch das Bewußtseyn der Seite der Handlung, von der sie Pflicht ist, vor sich selbst rechtfertigt und sich ein gutes Gewissen giebt. Ist aber das Gemüth sonst für sich redlich genug, objektiv handeln zu wollen, so steht ihm die Zufälligkeit der Pflichten, weil ihrer eine Menge sind, in der Menge aber das Einzelne ein Zufälliges wird, gegenüber. Und es muß in jene traurige Unschlüssigkeit und in Schwäche verfallen, welche darin besteht, daß für das Individuum nur Zufälligkeit vorhanden ist, und es sich aus sich selbst keine Nothwendigkeit erschaffen kann, noch darf. Entscheidet es sich aber für irgend eine der vielen Pflichten, so hat eine Entscheidung ihre Möglichkeit in der Bewußtlosigkeit über die unendliche Menge der Pflichten, in welche als in unendliche Qualitäten, wie jedes Wirkliche, so der wirkliche Fall des Handelns, aufgelöst werden kann, und aus Pflicht aufgelöst werden muß. Das Wissen dieser Qualitäten, welche die Pflichtbegriffe abgeben, ist, weil sie empirisch unendlich sind, unmöglich, und doch als Pflicht schlechthin gefordert. Indem auf diese Weise die Bewußtlosigkeit über den ganzen Umfang der Rücksichten bei der Handlung, und Mangel an der erforderten Einsicht schlechthin nothwendig wird: so muß das Bewußtseyn dieser Zufälligkeit des Handelns vorhanden seyn, was gleich ist dem Bewußtseyn der Immoralität. Aechte Sittlichkeit wird also durch den Zusatz dieser Art von Bewußtseyn seiner Pflichtmäßigkeit verunreinigt, und durch diese Moralität womöglich unsittlich gemacht; der Unsittlichkeit selbst durch das Bewußtseyn irgend einer Pflicht, das ihr nach dem Begriff der Sache nicht fehlen kann, die Rechtfertigung des Unsittlichen: strebenden redlichen Gemüthern

aber das Bewußtseyn nothwendiger Unsittlichkeit, nämlich die Sittlichkeit überhaupt unter der Gestalt der Zufälligkeit der Einsicht gegeben, welche sie schlechthin nicht haben soll. Und darum hat diese Vorstellung der Sittlichkeit, als Moralität, indem das wahrhaft Sittliche durch sie in Niederträchtigkeit, die Kraft in Schwäche umgewandelt, die Niederträchtigkeit aber als Moralität gerechtfertigt wird, so leicht aus der Philosophie, als Wissenschaft, in das allgemeine Publikum übergehen, und sich so beliebt machen können.

Die Realität des Idealen, die wir bisher betrachteten, war der Inhalt, den das leere Ideelle des reinen Willens erhielt. Außer diesem immer noch Innern ist noch die äußere Seite des Zweckbegriffs, welche, (wir haben gesehen wie), nunmehr einen Inhalt hat, übrig: nämlich die Seite des formalen Idealismus, nach welcher sich die bisherige praktische Uebersinnlichkeit zugleich als Erscheinung darstellt. Diese Erscheinung ist das Ganze der Handlung, theils angeschaut in der empirischen Form, auseinandergezogen als Veränderung und Wirkungen in der Zeit: theils aber soll die Realität des übersinnlichen Zweckbegriffs auch eine folgereiche Fortsetzung der Handlung in der übersinnlichen Welt selbst seyn, — Princip einer Reihe von geistigen Wirkungen; welches Letztere nichts ausdrückt, als die in das Geistige selbst hineingetragene Empirie und Zeitlichkeit, wodurch das Geistige ein Geisterreich wird. Denn im wahrhaft Geistigen und in der Idee ist keine Reihe noch Folge; nur wenn die Idee vors Erste dadurch verendlicht ist, daß sie einer sinnlichen Sphäre entgegen und als geistige gesetzt, und dann diese geistige Sphäre selbst wieder in eine unendliche Menge von geistigen Atomen, Subjektivitäten als Bürgern eines Dings, das Geisterreich heißt, qualitativ zersplittert ist, — kann von geistigen Folgen die Rede seyn. Das Spekulative, was darin liegt, daß die Idee, die übrigens selbst nur empirisch als Zweck eines Handelns und als ein von Subjektivität Afficirtes vorkommt, das Ewige ist

desjenigen, was in der Sinnenwelt als eine Reihe von Veränderungen erscheint, — verliert sich so zum Ueberflusse noch vollends durch die Form einer absoluten geistigen Sphäre, in welcher Folgen sind, und ihren Gegensatz, den sie gegen eine noch außer ihr vorhandene sinnliche Welt hat, wenn jenes Uebersinnliche nicht schon selbst sinnlich genug wäre. Die Konstruktion der sittlichen Idee, hier des Vernunftzwecks, der in der moralischen Weltordnung realisirt werden soll, geht, statt sich in dem philosophischen Standpunkte zu halten, in empirisch geschichtliche Rücksichten aus, und die Ewigkeit der sittlichen Idee in einen empirisch-unendlichen Progreß über. Von Spekulativem ist nichts zu sehen, als die Idee des Glaubens, durch welchen die Identität des Subjektiven und Objektiven, des Idealen und Realen gesetzt ist; — eine Idee, die aber etwas schlechthin Formelles bleibt. Sie dient nur, um von dem leeren reinen Willen auf das Empirische hinüberzuspringen. Was zum Grunde liegen bleibt, ist die absolute Endlichkeit eines Subjekts und eines Handelns, und ihm gegenüber eine zu vernichtende, vernunftlose Sinnenwelt, und dann eine in die Unendlichkeit intellektueller Einzelnheiten aus einander geworfene, und der sinnlichen absolut entgegengesetzte übersinnliche Welt; — deren wahrhafte und inhaltreiche Identität, (da alle diese Endlichkeiten absolut sind), ein Jenseits, und in allem Bisherigen, was wir von der Sittlichkeit betrachtet haben, nirgends aufgetreten ist. Und daß auf diese Weise (da nach dem System das Ich, als das Absolute, sich im Theoretischen mit einem Nicht-Ich afficirt bekennt, aber im Praktischen diese Zeitlichkeit aufzulösen vorgiebt) die Vernunft-Idee der Identität des Subjektiven und Objektiven etwas für die Wissenschaft rein Formelles und bloß Vorgegebenes ist, — konnte so nur erwiesen werden, daß an jenem Praktischen gezeigt wurde, wie diese Idee in demselben nicht konstruirt, sondern durchgehends abwesend, und vielmehr nicht ein gesunder, sondern ein von aller Gesundheit abgekommener, in Reflexions-

Aberglauben verhärteter und in formeller Wissenschaft, (welche er seine Deduktion nennt), steckender Verstand herrschend ist; von welchem wir die untergeordnete Sphäre, worin Spekulation zu finden ist, (nämlich die Idee der transcendentalen Einbildungskraft), bei der Kantischen Philosophie beleuchtet haben: und welchem wir in dem, was ihm Ideale, moralische Weltordnung, Vernunftzweck sind, in seinen praktischen Realitäten, um die Abwesenheit der Idee an ihnen selbst zu zeigen, denn auch haben folgen müssen.

Nachdem auf diese Weise, durch die Totalität der betrachteten Philosophien, der Dogmatismus des Seyns in den Dogmatismus des Denkens, die Metaphysik der Objektivität in die Metaphysik der Subjektivität umgeschmolzen: und also der alte Dogmatismus und Reflexionsmetaphysik, durch diese ganze Revolution der Philosophie, zunächst nur die Farbe des Innern, oder der neuen und modischen Kultur angezogen, die Seele, als Ding, in Ich, als praktische Vernunft, in Absolutheit der Persönlichkeit und der Einzelnheit des Subjekts, — die Welt aber, als Ding, in das System von Erscheinungen, oder von Affektionen des Subjekts und geglaubten Wirklichkeiten, — das Absolute aber, als ein Gegenstand und absolutes Objekt der Vernunft, in ein absolutes Jenseits des vernünftigen Erkennens sich umgewandelt: und diese Metaphysik der Subjektivität (während andere Gestalten derselben auch selbst in dieser Sphäre nicht zählen) den vollständigen Cyklus ihrer Formen in der Kantischen, Jacobischen und Fichteschen Philosophie durchlaufen, und also dasjenige, was zur Seite der Bildung zu rechnen ist, (nämlich das Absolutsetzen der einzelnen Dimensionen der Totalität, und das Ausarbeiten einer jeden derselben zum System), vollständig dargestellt und damit das Bilden beendigt hat; so ist hierin unmittelbar die äußere Möglichkeit gesetzt, daß die wahre Philosophie, aus dieser Bildung erstehend, und die Absolutheit der Endlichkeiten derselben vernichtend, mit ihrem ganzen, der Totalität unterworfenen Reichthum sich als vollendete Erschei-

nung zugleich darstellt. Denn, wie die Vollendung der schönen Kunst durch die Vollendung der mechanischen Geschicklichkeit, so ist auch die reiche Erscheinung der Philosophie durch die Vollständigkeit der Bildung bedingt; und diese Vollständigkeit ist durchlaufen.

Der unmittelbare Zusammenhang aber dieser philosophischen Bildungen mit der Philosophie, — ein Zusammenhang, dessen die Jacobische Philosophie am Meisten entbehrt, — und ihre positive, wahrhafte aber untergeordnete Stelle in derselben, erhellt aus demjenigen, was sich bei Gelegenheit dieser Philosophien über die Unendlichkeit, die ihr zum Absoluten gemachtes, und dadurch mit der Entgegensetzung gegen die Endlichkeit behaftetes Princip ist, ergeben hat; indem in denselben das Denken als Unendlichkeit und negative Seite des Absoluten, welche die reine Vernichtung des Gegensatzes oder der Endlichkeit, aber zugleich auch der Quell der ewigen Bewegung oder der Endlichkeit, die unendlich ist, d. h., die sich ewig vernichtet, — aus welchem Nichts und reinen Nacht der Unendlichkeit die Wahrheit als aus dem geheimen Abgrund, der ihre Geburtsstätte ist, sich emporhebt, — erkannt wird.

Da für die Erkenntniß diese negative Bedeutung des Absoluten oder die Unendlichkeit durch die positive Idee, daß das Seyn schlechthin nicht außer dem Unendlichen, Ich, Denken, sondern beide Eins sind, bedingt ist: so war von diesen Reflexionsphilosophien theils nichts abzuhalten, als daß die Unendlichkeit, Ich, nicht wieder, wie in ihnen geschah, statt unmittelbar ins Positive der absoluten Idee überzuschlagen, auf diesem Punkte sich fixirte und zur Subjektivität wurde, wodurch sie wieder in den alten Gegensatz und in die ganze Endlichkeit der Reflexion herunterfiel, die sie selbst vorher vernichtete; theils aber ist die Unendlichkeit und das Denken, das sich als Ich und Subjekt fixirt, und das Objekt oder das Endliche so gegen sich über erhält, (also von dieser Seite auf gleicher Stufe mit ihm steht),

auf der andern Seite (weil sein innerer Charakter Negation, Indifferenz ist) dem Absoluten näher als das Endliche: so auch die Philosophie der Unendlichkeit der Philosophie des Absoluten näher, als die des Endlichen.

Der reine Begriff aber, oder die Unendlichkeit, als der Abgrund des Nichts, worin alles Seyn versinkt, muß den unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geschichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht, — das Gefühl: Gott selbst ist todt, (dasjenige, was gleichsam nur empirisch ausgesprochen war, mit Pascals Ausdrücken: la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme) rein als Moment, aber auch nicht als mehr denn als Moment, der höchsten Idee bezeichnen; und so dem, was etwa auch entweder moralische Vorschrift einer Aufopferung des empirischen Wesens oder der Begriff formeller Abstraktion war, eine philosophische Existenz geben, und also der Philosophie die Idee der absoluten Freiheit, und damit das absolute Leiden oder den spekulativen Charfreitag, der sonst historisch war, und diesen selbst, in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wiederhergestellt: — aus welcher Härte allein (weil das Heitre, Ungründlichere und Einzelnere der dogmatischen Philosophien, so wie der Naturreligionen verschwinden muß) die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß.



Differenz

des

Fichteschen und Schellingschen

Systems der Philosophie

in

Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft.

(Zuerst erschienen 1801.)

Vorerinnerung.

Aus den wenigen öffentlichen Aeußerungen, in welchen man ein Gefühl der Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie erkennt, leuchtet mehr das Bestreben heraus, diese Verschiedenheit zu umgehen oder sie sich zu verbergen, als eine Deutlichkeit des Bewußtseyns darüber. Weder die unmittelbare Ansicht beider Systeme, wie sie vor dem Publikum liegen, — noch unter andern die Schellingsche Beantwortung der idealistischen Einwürfe Eschenmayers gegen die Naturphilosophie hat jene Verschiedenheit zur Sprache gebracht. Im Gegentheil hat z. B. Reinhold so wenig eine Ahnung hierüber gehabt, daß vielmehr die einmal für bekannt angenommene völlige Identität beider Systeme ihm den Gesichtspunkt für das Schellingsche System auch hierüber verrückt hat. Diese Reinholdische Verwirrung ist (mehr, als die gedrohte — oder vielmehr schon als geschehen „angekündigte Revolution der Philosophie durch ihre Zurückführung auf Logik" —) die Veranlassung der folgenden Abhandlung.

Die Kantische Philosophie hatte es bedurft, daß ihr Geist vom Buchstaben geschieden, und das rein spekulative Princip aus dem Uebrigen herausgehoben wurde, was der raisonnirenden Reflexion angehörte, oder für sie benutzt werden konnte. In dem Princip der Deduktion der Kategorien ist diese Philosophie ächter Idealismus; und dieß Princip ist es, was Fichte in reiner und strenger Form herausgehoben, und den Geist der Kantischen

Philosophie genannt hat. Daß die Dinge-an-sich (wodurch nichts, als die leere Form der Entgegensetzung objektiv ausgedrückt ist) wieder hypostasirt und als absolute Objektivität, wie die Dinge des Dogmatikers, gesetzt: daß die Kategorien selbst, theils zu ruhenden todten Fächern der Intelligenz, theils zu den höchsten Principien gemacht worden sind, vermittelst welcher die Ausdrücke, in denen das Absolute selbst ausgesprochen wird, wie z. B. die Substanz des Spinoza, vernichtet werden: und somit das negative Raisonniren sich nach wie vor an die Stelle des Philosophirens, nur mit mehr Prätension unter dem Namen kritischer Philosophie, setzen konnte — diese Umstände liegen höchstens in der Form der Kantischen Deduktion der Kategorien, nicht in ihrem Princip oder Geist. Und wenn wir von Kant sonst kein Stück seiner Philosophie hätten, als dieses, würde jene Verwandelung fast unbegreiflich seyn. In jener Deduktion der Verstandes-Formen ist das Princip der Spekulation, die Identität des Subjekts und Objekts, aufs Bestimmteste ausgesprochen. Diese Theorie des Verstandes ist von der Vernunft über die Taufe gehalten worden.

Hingegen wenn nun Kant diese Identität selbst, als Vernunft, zum Gegenstand der philosophischen Reflexion macht, verschwindet die Identität bei sich selbst. Wenn der Verstand mit Vernunft behandelt worden war, wird dagegen die Vernunft mit Verstand behandelt. Hier wird es deutlich, auf welcher untergeordneten Stufe die Identität des Subjekts und Objekts aufgefaßt worden war. Die Identität des Subjekts und Objekts schränkt sich auf zwölf oder vielmehr nur auf neun reine Denkthätigkeiten ein; denn die Modalität giebt keine wahrhaft objektive Bestimmung, es besteht in ihr wesentlch die Nichtidentität des Subjekts und Objekts. Es bleibt außer den objektiven Bestimmungen durch die Kategorien ein ungeheures empirisches Reich der Sinnlichkeit und Wahrnehmung, eine absolute Aposteriorität, für welche keine Apriorität, als nur eine subjek-

tive Maxime der reflektirenden Urtheilskraft aufgezeigt ist; d. h. die Nichtidentität wird zum absoluten Grundsatz erhoben. Wie es nicht anders seyn konnte, nachdem aus der Idee, dem Vernunftprodukt, die Identität, d. h. das Vernünftige weggenommen, und sie dem Seyn absolut entgegengesetzt; — nachdem die Vernunft als praktisches Vermögen, nicht als absolute Identität, sondern in unendlicher Entgegensetzung, als Vermögen der reinen Verstandes-Einheit dargestellt worden war, wie sie vom endlichen Denken, d. i. vom Verstande gedacht werden muß. Es entsteht hierdurch das kontrastirende Resultat, daß für den Verstand keine absolute objektive Bestimmungen, hingegen für die Vernunft vorhanden sind.

Das reine Denken seiner selbst, die Identität des Subjekts und des Objekts, in der Form Ich = Ich ist Princip des Fichteschen Systems; und wenn man sich unmittelbar an dieses Princip, so wie in der Kantischen Philosophie an das transcendentale Princip, welches der Deduktion der Kategorien zum Grunde liegt, allein hält, so hat man das kühn ausgesprochene ächte Princip der Spekulation. So wie aber die Spekulation aus dem Begriff, den sie von sich selbst aufstellt, heraustritt und sich zum System bildet, so verläßt sie sich und ihr Princip, und kommt nicht in dasselbe zurück. Sie übergiebt die Vernunft dem Verstand, und geht in die Kette der Endlichkeiten des Bewußtseyns über, aus welchen sie sich zur Identität und zur wahren Unendlichkeit nicht wieder rekonstruirt. Das Princip selbst, die transcendentale Anschauung erhält hierdurch die schiefe Stellung eines Entgegengesetzten gegen die aus ihm deducirte Mannigfaltigkeit. Das Absolute des Systems zeigt sich nur in der Form seiner Erscheinung von der philosophischen Reflexion aufgefaßt; und diese Bestimmtheit, die durch Reflexion ihm gegeben ist, also die Endlichkeit und Entgegensetzung wird nicht abgezogen. Das Princip, das Subjekt-Objekt erweist sich als ein subjektives Subjekt-Objekt. Das aus ihm Deducirte erhält hierdurch die Form ei-

ner Bedingung des reinen Bewußtseyns, des Ich = Ich, und das reine Bewußtseyn selbst die Form eines Bedingten, durch eine objektive Unendlichkeit, den Zeit-Progreß in infinitum; in dem die transscendentale Anschauung sich verliert, und Ich nicht zur absoluten Selbstanschauung sich konstituirt, also Ich = Ich sich in das Princip Ich soll gleich Ich seyn verwandelt. Die in die absolute Entgegensetzung gesetzte, also zum Verstand herabpotenzirte Vernunft wird somit Princip der Gestalten, die das Absolute sich geben muß, und ihrer Wissenschaften.

Diese zwei Seiten des Fichteschen Systems — die eine, nach welcher es den Begriff der Vernunft und der Spekulation rein aufgestellt, also Philosophie möglich machte, — die andere, nach welcher es Vernunft und reines Bewußtseyn als Eines gesetzt, und die in einer endlichen Gestalt aufgefaßte Vernunft zum Princip erhob, — diese zwei Seiten unterscheiden zu müssen, muß sich als innere Nothwendigkeit der Sache selbst zeigen. Die äußere Veranlassung giebt das Zeitbedürfniß, und zunächst die in diesem Zeitbedürfnisse schwimmenden „Beiträge Reinhold's zur Uebersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neuen Jahrhunderts;" — in welchen sowohl die Seite, von welcher das Fichtesche System ächte Spekulation und also Philosophie ist, übersehen worden: als auch die Seite des Schellingschen Systems, von welcher dieses sich vom Fichteschen unterscheidet, und dem subjektiven Subjektobjekt, das objektive Subjektobjekt in der Naturphilosophie entgegenstellt, und beide in einem Höhern, als das Subjekt ist, vereinigt darstellt.

Was das Zeitbedürfniß betrifft, so hat die Fichtesche Philosophie so sehr Aufsehen und Epoche gemacht, daß auch diejenigen, die sich gegen sie erklären, und sich bestreben, eigene spekulative Systeme auf die Bahn zu bringen, nur trüber und unreiner in das Princip der Fichteschen Philosophie fallen, und sich dessen nicht zu erwehren vermögen. Die nächste sich darbietende Erscheinung bei einem Epoche machenden System sind

die Mißverständnisse und das ungeschickte Benehmen seiner Gegner. Wenn man von einem System sagen kann, daß es Glück gemacht habe, so hat sich ein allgemeineres Bedürfniß der Philosophie, das sich für sich selbst nicht zur Philosophie zu gebären vermag, (denn damit hätte es sich durch das Schaffen eines Systems befriedigt) — mit einer instinktartigen Hinneigung zu demselben gewendet. Und der Schein der passiven Aufnahme rührt daher, daß im Innern das vorhanden ist, was das System ausspricht, welches nunmehr jeder in seiner wissenschaftlichen oder lebendigen Sphäre geltend macht.

Man kann vom Fichteschen System in diesem Sinne nicht sagen, daß es Glück gemacht habe. So viel davon den unphilosophischen Tendenzen des Zeitalters zur Last fällt, so sehr ist zugleich, — je mehr der Verstand und die Nützlichkeit sich Gewicht zu verschaffen, und beschränkte Zwecke sich geltend zu machen wissen, — in Anschlag zu bringen, daß um so kräftiger das Drängen des bessern Geistes besonders in der unbefangenern noch jugendlichen Welt ist. Wenn Erscheinungen, wie die Reden über die Religion, — das spekulative Bedürfniß nicht unmittelbar angehen: so deuten sie und ihre Aufnahme, noch mehr aber die Würde, welche, mit dunklerem oder bewußterem Gefühl, Poesie und Kunst überhaupt in ihrem wahren Umfange zu erhalten anfängt, auf das Bedürfniß nach einer Philosophie hin, von welcher die Natur für die Mißhandlungen, die sie in dem Kantischen und Fichteschen Systeme leidet, versöhnt, und die Vernunft selbst in eine Uebereinstimmung mit der Natur gesetzt wird, — nicht in eine solche, worin sie auf sich Verzicht thut oder eine schale Nachahmerin derselben werden müßte, sondern eine Einstimmung dadurch, daß sie sich selbst zur Natur aus innerer Kraft gestaltet.

Was die allgemeinen Reflexionen, womit diese Schrift anfängt, über Bedürfniß, Voraussetzung, Grundsätze u. s. w. der Philosophie betrifft, so haben sie den Fehler, allgemeine Refle-

xionen zu seyn, und ihre Veranlassung darin, daß mit solchen Formen, als Voraussetzung, Grundsätzen u. s. w. der Eingang in die Philosophie noch immer übersponnen und verdeckt wird, und es daher in gewissem Grade nöthig ist, sich darauf einzulassen, bis einmal durchaus nur von der Philosophie selbst die Rede ist. Einige der interessantern dieser Gegenstände werden sonst noch eine größere Ausführung erhalten.

Jena im Juli 1801.

Mancherlei Formen,

die

bei dem jetzigen Philosophiren vorkommen.

Geschichtliche Ansicht philosophischer Systeme.

Ein Zeitalter, das eine solche Menge philosophischer Systeme, als eine Vergangenheit hinter sich liegen hat, scheint zu derjenigen Indifferenz kommen zu müssen, welche das Leben erlangt, nachdem es sich in allen Formen versucht hat. Der Trieb zur Totalität äußert sich noch als Trieb zur Vollständigkeit der Kenntnisse, wenn die verknöcherte Individualität sich nicht mehr selbst ins Leben wagt. Sie sucht sich durch die Mannigfaltigkeit dessen, was sie hat, den Schein desjenigen zu verschaffen, was sie nicht ist. Indem sie die Wissenschaft in eine Kenntniß umwandelt, hat sie den lebendigen Antheil, den die Wissenschaft fordert, ihr versagt; sie in der Ferne, und in rein objektiver Gestalt, und sich selbst gegen alle Ansprüche, sich zur Allgemeinheit zu erheben, in ihrer eigenwilligen Besonderheit ungestört erhalten. Für diese Art der Indifferenz, wenn sie bis zur Neugierde aus sich herausgeht, giebt es nichts Angelegentlicheres, als einer neuen ausgebildeten Philosophie einen Namen zu geben, und, wie Adam seine Herrschaft über die Thiere dadurch ausgesprochen hat, daß er ihnen Namen gab, die Herrschaft über eine Philosophie durch Findung eines Namens auszusprechen. Auf diese Weise ist sie in den Rang der Kenntnisse versetzt. Kennt=

nisse betreffen fremde Objekte; in dem Wissen von Philosophie, das nie etwas Anderes, als eine Kenntniß war, hat die Totalität des Innern sich nicht bewegt, und die Gleichgültigkeit ihre Freiheit vollkommen behauptet.

Kein philosophisches System kann sich der Möglichkeit einer solchen Aufnahme entziehen; jedes ist fähig, geschichtlich behandelt zu werden. Wie jede lebendige Gestalt zugleich der Erscheinung angehört, so hat sich eine Philosophie, als Erscheinung, derjenigen Macht überliefert, welche es in eine todte Meinung und von Anbeginn an in eine Vergangenheit verwandeln kann. Der lebendige Geist, der in einer Philosophie wohnt, verlangt, um sich zu enthüllen, durch einen verwandten Geist geboren zu werden. Er streift vor dem geschichtlichen Benehmen, das aus irgend einem Interesse auf Kenntnisse von Meinungen auszieht, als ein fremdes Phänomen vorüber, und offenbart sein Inneres nicht. Es kann ihm gleichgültig seyn, daß er dazu dienen muß, die übrige Kollektion von Mumien und den allgemeinen Haufen der Zufälligkeiten zu vergrößern; denn er selbst ist dem neugierigen Sammeln von Kenntnissen unter den Händen entflohen. Dieses hält sich auf seinem gegen Wahrheit gleichgültigen Standpunkte fest; und behält seine Selbstständigkeit, es mag Meinungen annehmen, oder verwerfen, oder sich nicht entscheiden. Es kann philosophischen Systemen kein anderes Verhältniß zu sich geben, als daß sie Meinungen sind; und solche Accidenzien, wie Meinungen, können ihm nichts anhaben. Es hat nicht erkannt, daß es Wahrheit giebt.

Die Geschichte der Philosophie gewinnt aber, wenn der Trieb, die Wissenschaft zu erweitern, sich darauf wirft, eine nützlichere Seite, indem sie nämlich nach Reinhold dazu dienen soll, „in den Geist der Philosophie, tiefer als je geschah, einzudringen, und die eigenthümlichen Ansichten der Vorgänger über die Ergründung der Realität der menschlichen Erkenntniß durch neue eigenthümliche Ansichten weiter zu führen;" . . . „nur durch eine

solche Kenntniß der bisherigen vorübenden Versuche, die Aufgabe der Philosophie zu lösen, könne endlich der Versuch wirklich gelingen, wenn anders dieß Gelingen der Menschheit beschieden ist."*)

Man sieht, daß dem Zwecke einer solchen Untersuchung eine Vorstellung von Philosophie zu Grunde liegt, nach welcher diese eine Art von Handwerkskunst wäre, die sich durch immer neu erfundene Handgriffe verbessern läßt. Jede neue Erfindung setzt die Kenntniß der schon gebrauchten Handgriffe und ihrer Zwecke voraus. Aber nach allen bisherigen Verbesserungen bleibt immer noch die Hauptaufgabe, die sich Reinhold nach Allem so zu denken scheint, daß nämlich ein „allgemeingültiger" letzter Handgriff zu finden wäre, wodurch für jeden, der sich nur damit bekannt machen mag, sich das Werk selbst macht. Wenn es um eine solche Erfindung zu thun, und die Wissenschaft ein todtes Werk fremder Geschicklichkeit wäre: so käme ihr freilich diejenige Perfektibilität zu, deren mechanische Künste fähig sind, und jeder Zeit wären allemal die bisherigen philosophischen Systeme für weiter nichts zu achten, als für Vorübungen großer Köpfe. Wenn aber das Absolute, wie seine Erscheinung die Vernunft, ewig Ein und dasselbe ist, (wie es denn ist): so hat jede Vernunft, die sich auf sich selbst gerichtet und sich erkannt hat, eine wahre Philosophie producirt, und sich die Aufgabe gelöst, welche, wie ihre Auflösung, zu allen Zeiten dieselbe ist. Weil in der Philosophie die Vernunft, die sich selbst erkennt, es nur mit sich zu thun hat, so liegt auch in ihr selbst ihr ganzes Werk wie ihre Thätigkeit; und in Rücksicht aufs innere Wesen der Philosophie giebt es weder Vorgänger noch Nachgänger.

Ebenso wenig, als von beständigen Verbesserungen, kann von „eigenthümlichen Ansichten" der Philosophie die Rede seyn. Wie sollte das Vernünftige eigenthümlich seyn? Was einer Philosophie eigenthümlich ist, kann eben darum, weil

---

*) Reinhold's Beiträge 1stes Heft, S. 5 — 6, 4.

nunft findet darin Geist von ihrem Geist, Fleisch von ihrem Fleisch, sie schaut sich in ihm als Ein und dasselbe, und als ein anderes lebendiges Wesen an. Jede Philosophie ist in sich vollendet, und hat, wie ein ächtes Kunstwerk, die Totalität in sich. So wenig des Apelles und Sophokles Werke, wenn Raphael und Shakespeare sie gekannt hätten, diesen als bloße Vorübungen für sich hätten erscheinen können, — sondern als eine verwandte Kraft des Geistes: — so wenig kann die Vernunft in früheren Gestaltungen ihrer selbst nur nützliche Vorübungen für sich erblicken. Und wenn Virgil den Homer für eine solche Vorübung für sich und sein verfeinertes Zeitalter betrachtet hat, so ist sein Werk dafür eine Nachübung geblieben.

Bedürfniß der Philosophie.

Betrachten wir die besondere Form näher, welche eine Philosophie trägt, so sehen wir sie einer Seits aus der lebendigen Originalität des Geistes entspringen, der in ihr die zerrissene Harmonie durch sich hergestellt und selbstthätig gestaltet hat; anderer Seits aus der besonderen Form, welche die Entzweiung trägt, aus der das System hervorgeht. Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie, und als Bildung des Zeitalters die unfreie gegebene Seite der Gestalt. In der Bildung hat sich das, was Erscheinung des Absoluten ist, vom Absoluten isolirt, und als ein Selbstständiges fixirt. Zugleich kann aber die Erscheinung ihren Ursprung nicht verläugnen, und muß darauf ausgehen, die Mannigfaltigkeit ihrer Beschränkungen als ein Ganzes zu konstituiren. Die Kraft des Beschränkens, der Verstand, knüpft an sein Gebäude, das er zwischen den Menschen und das Absolute stellt, Alles, was dem Menschen werth und heilig ist, befestigt es durch alle Mächte der Natur und der Talente, und dehnt es in die Unendlichkeit aus. Es ist darin die ganze Totalität der Beschränkungen zu finden, nur das Ab-

solute selbst nicht; in den Theilen verloren treibt es den Verstand zu seiner unendlichen Entwickelung von Mannigfaltigkeit, — der, indem er sich zum Absoluten zu erweitern strebt, aber endlos nur sich selbst producirt, seiner selbst spottet. Die Vernunft erreicht das Absolute nur, indem sie aus diesem mannigfaltigen Theilwesen heraustritt. Je fester und glänzender das Gebäude des Verstandes ist, desto unruhiger wird das Bestreben des Lebens, das in ihm als Theil befangen ist, aus ihm sich heraus in die Freiheit zu ziehen. Indem es als Vernunft in die Ferne tritt, ist die Totalität der Beschränkungen zugleich vernichtet, in diesem Vernichten auf das Absolute bezogen, und zugleich hiermit als bloße Erscheinung begriffen und gesetzt; — die Entzweiung zwischen dem Absoluten und der Totalität der Beschränkungen ist verschwunden.

Der Verstand ahmt die Vernunft im absoluten Setzen nach, und giebt sich durch diese Form selbst den Schein der Vernunft, wenn gleich die Gesetzten an sich Entgegengesetzte, also Endliche sind. Er thut dieß mit so viel größerem Schein, wenn er das vernünftige Negiren in ein Produkt verwandelt und fixirt. Das Unendliche, insofern es dem Endlichen entgegengesetzt wird, ist ein solches vom Verstand gesetztes Vernünftiges: es drückt für sich als Vernünftiges nur das Negiren des Endlichen aus; indem der Verstand es fixirt, setzt er es dem Endlichen absolut entgegen. Und die Reflexion, die sich zur Vernunft erhoben hatte, indem sie das Endliche aufhob, hat sich wieder zum Verstand erniedrigt, indem sie das Thun der Vernunft in Entgegensetzung fixirte; überdem macht sie nun die Prätension, auch in diesem Rückfall vernünftig zu seyn. Solche Entgegengesetzte, die als Vernunftprodukte und Absolute gelten sollten, hat die Bildung verschiedener Zeiten in verschiedenen Formen aufgestellt, und der Verstand an ihnen sich abgemüht. Die Gegensätze, die sonst unter der Form von Geist und Materie, Seele und Leib, Glauben und Verstand, Freiheit und Nothwendigkeit u. s. w.

und in eingeschränktern Sphären noch in mancherlei Arten bedeutend waren, und alle Gewichte menschlicher Interessen an sich anhenkten, sind im Fortgang der Bildung in die Form der Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur, für den allgemeinen Begriff, von absoluter Subjektivität und absoluter Objektivität übergegangen.

Solche festgewordene Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft. Dieß ihr Interesse hat nicht den Sinn, als ob sie sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setzte; denn die nothwendige Entzweiung ist Ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet: und die Totalität ist, in der höchsten Lebendigkeit, nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich. Sondern die Vernunft setzt sich gegen das absolute Fixiren der Entzweiung durch den Verstand, und um so mehr, wenn die absolut Entgegengesetzten selbst aus der Vernunft entsprungen sind.

Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet, und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben, und Selbstständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfniß der Philosophie. Es ist insofern eine Zufälligkeit; aber, unter der gegebenen Entzweiung, der nothwendige Versuch, die Entgegensetzung der festgewordenen Subjektivität und Objektivität aufzuheben, und das Gewordenseyn der intellektuellen und reellen Welt als ein Werden, ihr Seyn (als Produkte) als ein Produciren zu begreifen. In der unendlichen Thätigkeit des Werdens und Producirens hat die Vernunft das, was getrennt war, vereinigt, und die absolute Entzweiung zu einer relativen heruntergesetzt, welche durch die ursprüngliche Identität bedingt ist. Wann? und wo? und in welcher Form? solche Selbstreproduktionen der Vernunft als Philosophien auftreten, ist zufällig. Diese Zufälligkeit muß daraus begriffen werden, daß das Absolute als eine objektive Totalität sich setzt. Die Zufälligkeit ist eine Zufälligkeit in der

Zeit, insofern die Objektivität des Absoluten als ein Fortgehen in der Zeit angeschaut wird; insofern sie aber als Nebeneinander im Raum erscheint, ist die Entzweiung klimatisch. In der Form der fixirten Reflexion, als eine Welt von denkendem und gedachtem Wesen, im Gegensatz gegen eine Welt von Wirklichkeit, fällt diese Entzweiung in den westlichen Norden.

Je weiter die Bildung gedeiht, je mannigfaltiger die Entwickelung der Aeußerungen des Lebens wird, in welche die Entzweiung sich verschlingen kann, desto größer wird die Macht der Entzweiung, desto fester ihre klimatische Heiligkeit, desto fremder dem Ganzen der Bildung und bedeutungsloser die Bestrebungen des Lebens, sich zur Harmonie wieder zu gebären. Solche in Beziehung aufs Ganze wenige Versuche, die gegen die neuere Bildung Statt gefunden haben, und die bedeutendern schönen Gestaltungen der Vergangenheit oder der Fremde haben nur diejenige Aufmerksamkeit erwecken können, deren Möglichkeit übrig bleibt, wenn die tiefere ernste Beziehung lebendiger Kunst nicht verstanden werden kann. Mit der Entfernung des ganzen Systems der Lebens-Verhältnisse von ihr ist der Begriff ihres allumfassenden Zusammenhangs verloren, und in den Begriff entweder des Aberglaubens oder eines unterhaltenden Spiels übergegangen. Die höchste ästhetische Vollkommenheit, — wie sie sich in einer bestimmten Religion formt, in welcher der Mensch sich über alle Entzweiung erhebt, und im Reich der Gnade die Freiheit des Subjekts und die Nothwendigkeit des Objekts verschwinden sieht, — hat nur bis auf eine gewisse Stufe der Bildung und in allgemeiner oder in Pöbel-Barbarei energisch seyn können. Die fortschreitende Kultur hat sich mit ihr entzweit, und sie neben sich, oder sich neben sie gestellt; und weil der Verstand seiner sicher geworden ist, sind beide zu einer gewissen Ruhe nebeneinander gediehen, dadurch daß sie sich in ganz abgesonderte Gebiete trennen, für deren jedes dasjenige keine Bedeutung hat, was auf dem andern vorgeht.

Aber der Verstand kann auch unmittelbar auf seinem Gebiete durch die Vernunft angegriffen, und die Versuche, durch die Reflexion selbst, die Entzweiung und somit seine Absolutheit zu vernichten, können eher verstanden werden. Deswegen hat die Entzweiung, die sich angegriffen fühlte, sich so lange mit Haß und Wuth gegen die Vernunft gekehrt, bis das Reich des Verstandes zu einer solchen Macht sich empor geschwungen hat, in der es sich vor der Vernunft sicher halten kann. So wie man aber von der Tugend zu sagen pflegt, daß der größte Zeuge für ihre Realität der Schein sey, den die Heuchelei von ihr borgt: so kann sich auch der Verstand der Vernunft nicht erwehren. Und er sucht gegen das Gefühl der innern Gehaltlosigkeit, und gegen die geheime Furcht, von der die Beschränktheit geplagt wird, sich durch einen Schein von Vernunft zu bewahren, womit er seine Besonderheiten übertüncht. Die Verachtung der Vernunft zeigt sich nicht dadurch am Stärksten, daß sie frei verschmäht und geschmäht wird, sondern daß die Beschränktheit sich der Meisterschaft über die Philosophie und der Freundschaft mit ihr rühmt. Die Philosophie muß die Freundschaft mit solchen falschen Versuchen ausschlagen, die sich unredlicher Weise der Vernichtung der Besonderheiten rühmen, von Beschränkung ausgehen, und, um solche Beschränkungen zu retten und zu sichern, Philosophie als ein Mittel anwenden.

Im Kampfe des Verstandes mit der Vernunft kommt jenem eine Stärke nur insoweit zu, als diese auf sich selbst Verzicht thut. Das Gelingen des Kampfs hängt deswegen von ihr selbst ab, und von der Aechtheit des Bedürfnisses nach Wiederherstellung der Totalität, aus welchem sie hervorgeht.

Das Bedürfniß der Philosophie kann als ihre Voraussetzung ausgedrückt werden, wenn der Philosophie, die mit sich selbst anfängt, eine Art von Vorhof gemacht werden soll; und es ist in unsern Zeiten viel von einer absoluten Voraussetzung gesprochen worden. Das, was man Voraussetzung der

Philosophie nennt, ist nichts Anderes, als das ausgesprochene Bedürfniß. Weil das Bedürfniß hierdurch für die Reflexion gesetzt ist, so muß es zwei Voraussetzungen geben.

Die eine ist das Absolute selbst; es ist das Ziel, das gesucht wird. Es ist schon vorhanden, — wie könnte es sonst gesucht werden? Die Vernunft producirt es nur, indem sie das Bewußtseyn von den Beschränkungen befreit; dieß Aufheben der Beschränkungen ist bedingt durch die vorausgesetzte Unbeschränktheit.

Die andere Voraussetzung würde das Herausgetretenseyn des Bewußtseyns aus der Totalität seyn, die Entzweiung in Seyn und Nicht-Seyn, in Begriff und Seyn, in Endlichkeit und Unendlichkeit. Für den Standpunkt der Entzweiung ist die absolute Synthese ein Jenseits, — das ihren Bestimmtheiten entgegengesetzte Unbestimmte und Gestaltlose. Das Absolute ist die Nacht, und das Licht jünger als sie, und der Unterschied beider, so wie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht, eine absolute Differenz; — das Nichts das Erste, woraus alles Seyn, alle Mannigfaltigkeit des Endlichen hervorgegangen ist. Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, diese Voraussetzungen zu vereinen, das Seyn in das Nichtseyn, — als Werden; die Entzweiung in das Absolute, — als dessen Erscheinung; das Endliche in das Unendliche, — als Leben zu setzen.

Es ist aber ungeschickt, das Bedürfniß der Philosophie als eine Voraussetzung derselben auszudrücken; denn hierdurch erhält das Bedürfniß eine Form der Reflexion. Diese Form der Reflexion erscheint als widersprechende Sätze, wovon unten die Rede seyn wird. Es kann an Sätze gefordert werden, daß sie sich rechtfertigen; die Rechtfertigung dieser Sätze, als Voraussetzungen, soll noch nicht die Philosophie selbst seyn, und so geht das Ergründen und Begründen vor und außer der Philosophie los.

Reflexion als Instrument des Philosophirens.

Die Form, die das Bedürfniß der Philosophie erhalten würde, wenn es als Voraussetzung ausgesprochen werden sollte, giebt den Uebergang vom Bedürfnisse der Philosophie, zum Instrument des Philosophirens, der Reflexion als Vernunft. Das Absolute soll fürs Bewußtseyn konstruirt werden, ist die Aufgabe der Philosophie; da aber das Produciren, so wie die Produkte der Reflexion nur Beschränkungen sind, so ist dieß ein Widerspruch. Das Absolute soll reflektirt, gesetzt werden: damit ist es aber nicht gesetzt, sondern aufgehoben worden; denn indem es gesetzt wurde, wurde es beschränkt. Die Vermittlung dieses Widerspruchs ist die philosophische Reflexion. Es ist vornehmlich zu zeigen, inwiefern die Reflexion das Absolute zu fassen fähig ist; und in ihrem Geschäft, als Spekulation, die Nothwendigkeit und Möglichkeit trägt, mit der absoluten Anschauung synthesirt, und für sich, subjektiv, ebenso vollständig zu seyn, als es ihr Produkt, das im Bewußtseyn konstruirte Absolute, als Bewußtes und Bewußtloses zugleich, seyn muß.

Die isolirte Reflexion, als Setzen Entgegengesetzter, wäre ein Aufheben des Absoluten; sie ist das Vermögen des Seyns und der Beschränkung. Aber die Reflexion hat, als Vernunft, Beziehung auf das Absolute, und sie ist nur Vernunft durch diese Beziehung; die Reflexion vernichtet insofern sich selbst und alles Seyn und Beschränkte, indem sie es aufs Absolute bezieht. Zugleich aber eben durch seine Beziehung auf das Absolute hat das Beschränkte ein Bestehen.

Die Vernunft stellt sich als Kraft des negativen Absoluten, damit als absolutes Negiren, und zugleich als Kraft des Setzens der entgegengesetzten objektiven und subjektiven Totalität dar. Einmal erhebt sie den Verstand über ihn selbst, treibt hin zu einem Ganzen nach seiner Art; sie verführt ihn, eine

objektive Totalität zu produciren. Jedes Seyn ist, weil es gesetzt ist, ein Entgegengesetztes, Bedingtes und Bedingendes; der Verstand vervollständigt diese seine Beschränkungen durch das Setzen der entgegengesetzten Beschränkungen, als der Bedingungen; diese bedürfen derselben Vervollständigung, und seine Aufgabe erweitert sich zur unendlichen. Die Reflexion scheint hierin nur verständig, aber diese Leitung zur Totalität der Nothwendigkeit ist der Antheil und die geheime Wirksamkeit der Vernunft. Indem sie den Verstand grenzenlos macht, findet er und seine objektive Welt in dem unendlichen Reichthum den Untergang. Denn jedes Seyn, das der Verstand producirt, ist ein Bestimmtes, und das Bestimmte hat ein Unbestimmtes vor sich und hinter sich; und die Mannigfaltigkeit des Seyns liegt zwischen zwei Nächten, haltungslos, sie ruht auf dem Nichts: denn das Unbestimmte ist Nichts für den Verstand, und endet im Nichts. Der Eigensinn des Verstandes vermag die Entgegensetzung des Bestimmten und Unbestimmten, der Endlichkeit und der aufgegebenen Unendlichkeit unvereinigt neben einander bestehen zu lassen; und das Seyn gegen das ihm ebenso nothwendige Nicht-Seyn festzuhalten. Weil sein Wesen auf durchgängige Bestimmung geht, sein Bestimmtes aber unmittelbar durch ein Unbestimmtes begrenzt ist: so erfüllt sein Setzen und Bestimmen nie die Aufgabe; im geschehenen Setzen und Bestimmen selbst liegt ein Nicht-Setzen und ein Unbestimmtes, also immer wieder die Aufgabe selbst, zu setzen und zu bestimmen.

Fixirt der Verstand diese Entgegengesetzten, das Endliche und Unendliche, so daß beide zugleich als einander entgegengesetzt bestehen sollen: so zerstört er sich; denn die Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen hat die Bedeutung, daß insofern Eines derselben gesetzt, das Andere aufgehoben ist. Indem die Vernunft dieß erkennt, hat sie den Verstand selbst aufgehoben, sein Setzen erscheint ihr als ein Nicht-Setzen, seine Pro-

dukte als Negationen. Dieses Vernichten, oder das reine Setzen der Vernunft ohne Entgegensetzen wäre, wenn sie der objektiven Unendlichkeit entgegengesetzt wird, die subjektive Unendlichkeit, — das der objektiven Welt entgegengesetzte Reich der Freiheit. Weil dieses in dieser Form selbst entgegengesetzt und bedingt ist, so muß die Vernunft, um die Entgegensetzung absolut aufzuheben, auch dieß in seiner Selbstständigkeit vernichten. Sie vernichtet beide, indem sie beide vereinigt; denn sie sind nur dadurch, daß sie nicht vereinigt sind. In dieser Vereinigung bestehen zugleich beide; denn das Entgegengesetzte, und also Beschränkte, ist hiermit aufs Absolute bezogen. Es besteht aber nicht für sich, nur insofern es in dem Absoluten, d. h. als Identität gesetzt ist. Das Beschränkte, insofern es einer der entgegengesetzten, also relativen Totalitäten angehört, ist entweder nothwendig, oder frei; insofern es der Synthese beider angehört, hört seine Beschränkung auf, es ist frei und nothwendig zugleich: Bewußtes und Bewußtloses. Diese bewußte Identität des Endlichen und der Unendlichkeit, die Vereinigung beider Welten, der sinnlichen und der intellektuellen, der nothwendigen und der freien, im Bewußtseyn, ist Wissen. Die Reflexion als Vermögen des Endlichen, und das ihr entgegengesetzte Unendliche sind in der Vernunft synthetisirt, deren Unendlichkeit das Endliche in sich faßt.

Insofern die Reflexion sich selbst zu ihrem Gegenstand macht, ist ihr höchstes Gesetz, das ihr von der Vernunft gegeben und wodurch sie zur Vernunft wird, ihre Vernichtung. Sie besteht, wie Alles, nur im Absoluten, aber als Reflexion ist sie ihm entgegengesetzt; um also zu bestehen, muß sie sich das Gesetz der Selbstzerstörung geben. Das immanente Gesetz, wodurch sie sich aus eigner Kraft als absolut konstituirte, wäre das Gesetz des Widerspruchs; nämlich daß ihr Gesetztseyn sey und bleibe. Sie fixirte hierdurch ihre Produkte als dem Absoluten absolut entgegengesetzte, machte es sich zum ewigen Gesetz

Verstand zu bleiben und nicht Vernunft zu werden, und an ihrem Werk, das in Entgegensetzung zum Absoluten Nichts ist, — (und als Beschränktes ist es dem Absoluten entgegengesetzt), — festzuhalten.

So wie die Vernunft dadurch ein Verständiges, und ihre Unendlichkeit eine subjektive wird, wenn sie in eine Entgegensetzung gesetzt ist: so ist die Form, welche das Reflektiren als Denken ausdrückt, eben dieser Zweideutigkeit und dieses Mißbrauchs fähig. Wird das Denken nicht als die absolute Thätigkeit der Vernunft selbst gesetzt, für die es schlechthin keine Entgegensetzung giebt, sondern gilt Denken nur für ein reineres Reflektiren, d. i. ein solches, in welchem von der Entgegensetzung nur abstrahirt wird: so kann ein solches abstrahirendes Denken aus dem Verstande nicht einmal zur Logik herauskommen, welche die Vernunft in sich begreifen soll, vielweniger zur Philosophie. „Das Wesen oder der innere Charakter des Denkens als Denkens" wird von Reinhold *) gesetzt als „die unendliche Wiederholbarkeit von Einem und Ebendemselben als Eins und Ebendasselbe, in Einem und Ebendemselben und durch Eins und Ebendasselbe; oder als Identität." Man könnte durch diesen scheinbaren Charakter einer Identität verleitet werden, in diesem Denken die Vernunft zu sehen. Aber durch den Gegensatz desselben a) gegen eine „Anwendung des Denkens" b) gegen eine absolute Stoffheit wird es klar, daß dieß Denken nicht die absolute Identität, die Identität des Subjekts und Objekts, welche beide in ihrer Entgegensetzung aufhebt und in sich faßt; sondern eine „reine" Identität, d. h. eine durch Abstraktion entstandene und durch Entgegensetzung bedingte ist, — der abstrakte Verstandes-Begriff der Einheit, Eines von fixirten Entgegengesetzten.

Reinhold sieht den Fehler aller bisherigen Philosophie in

---

*) Beiträge 1stes Heft, S. 106 flg.

der „unter den Philosophen unserer Zeit so weit verbreiteten und so tief eingewurzelten Gewohnheit, sich das Denken, überhaupt und in seiner Anwendung, als ein bloß subjektives vorzustellen." *) Wenn es mit der Identität und Nicht-Subjektivität dieses Denkens ein rechter Ernst wäre, so könnte Reinhold schon gar keinen Unterschied zwischen Denken und Anwendung des Denkens machen. Wenn das Denken wahre Identität, kein subjektives ist, wo soll noch so was von Denken Unterschiedenes, eine Anwendung herkommen, vom Stoff gar nicht zu sprechen, der „zum Behuf der Anwendung postulirt" wird? Wenn die analytische Methode eine Thätigkeit behandelt, so muß diese, weil sie analysirt werden soll, ihr als eine synthetische erscheinen; und durchs Analysiren entstehen nunmehr die Glieder: der Einheit, und einer ihr entgegengesetzten Mannigfaltigkeit. Was die Analysis als Einheit darstellt, wird subjektiv genannt; und als eine solche dem Mannigfaltigen entgegengesetzte Einheit, als eine abstrakte Identität wird das Denken charakterisirt. Es ist auf diese Art ein rein Beschränktes, und seine Thätigkeit ein gesetzmäßiges und regelrechtes Anwenden auf eine sonst vorhandene Materie, das nicht zum Wissen durchdringen kann.

Nur insofern die Reflexion Beziehung aufs Absolute hat, ist sie Vernunft, und ihre That ein Wissen. Durch diese Beziehung vergeht aber ihr Werk, und nur die Beziehung besteht, und ist die einzige Realität der Erkenntniß; es giebt deswegen keine Wahrheit der isolirten Reflexion, des reinen Denkens, als die ihres Vernichtens. Aber das Absolute, weil es im Philosophiren von der Reflexion fürs Bewußtseyn producirt wird, wird hierdurch eine objektive Totalität, ein Ganzes von Wissen, eine Organisation von Erkenntnissen. In dieser Organisation ist jeder Theil zugleich das Ganze; denn er besteht als Bezie-

*) Ebendaselbst S. 96.

hung auf das Absolute. Als Theil, der andere außer sich hat, ist er ein Beschränktes und nur durch die andern; isolirt als Beschränkung, ist er mangelhaft, Sinn und Bedeutung hat er nur durch seinen Zusammenhang mit dem Ganzen. Es kann deswegen nicht von einzelnen Begriffen für sich, einzelnen Erkenntnissen, als einem Wissen die Rede seyn. Es kann eine Menge einzelner empirischer Kenntnisse geben. Als Wissen der Erfahrung zeigen sie ihre Rechtfertigung in der Erfahrung auf, d. h. in der Identität des Begriffs und des Seyns, des Subjekts und Objekts. Sie sind eben darum kein wissenschaftliches Wissen, weil sie nur diese Rechtfertigung in einer beschränkten, relativen Identität haben; und sich weder als nothwendige Theile eines im Bewußtseyn organisirten Ganzen der Erkenntnisse legitimiren, noch die absolute Identität, die Beziehung auf das Absolute in ihnen durch die Spekulation erkannt worden ist.

Verhältniß der Spekulation zum gesunden Menschenverstand.

Auch das Vernünftige, was der sogenannte gesunde Menschenverstand weiß, sind gleichfalls Einzelnheiten, aus dem Absoluten ins Bewußtseyn gezogen, lichte Punkte, die für sich aus der Nacht der Totalität sich erheben, mit denen der Mensch sich vernünftig durchs Leben durchhilft. Es sind ihm richtige Standpunkte, von denen er ausgeht, und zu denen er zurückkehrt.

Aber wirklich hat auch der Mensch nur solches Zutrauen zu ihrer Wahrheit, weil ihn das Absolute in einem Gefühl dabei begleitet, und dieß ihnen allein die Bedeutung giebt. So wie man solche Wahrheiten des gemeinen Menschenverstands für sich nimmt, sie bloß verständig, als Erkenntnisse überhaupt, isolirt, so erscheinen sie schief und als Halbwahrheiten. Der gesunde Menschenverstand kann durch die Reflexion in Verwirrung gesetzt werden. So wie er sich auf sie einläßt, so macht

dasjenige, was er jetzt als Satz für die Reflexion ausspricht, Anspruch, für sich als ein Wissen, als Erkenntniß zu gelten; und er hat seine Kraft aufgegeben, nämlich seine Aussprüche nur durch die dunkle, als Gefühl vorhandene Totalität zu unterstützen, und allein mit demselben sich der unstäten Reflexion entgegenzustemmen. Der gesunde Menschenverstand drückt sich wohl für die Reflexion aus, aber seine Aussprüche enthalten nicht auch fürs Bewußtseyn ihre Beziehung auf die absolute Totalität, sondern diese bleibt im Innern und unausgedrückt.

Die Spekulation versteht deswegen den gesunden Menschenverstand wohl, aber der gesunde Menschenverstand nicht das Thun der Spekulation. Die Spekulation anerkennt als Realität der Erkenntniß nur das Seyn der Erkenntniß in der Totalität; alles Bestimmte hat für sie nur Realität und Wahrheit in der erkannten Beziehung aufs Absolute. Sie erkennt deswegen auch das Absolute in demjenigen, was den Aussprüchen des gesunden Menschenverstandes zum Grunde liegt; aber weil für sie die Erkenntniß nur, insofern sie im Absoluten ist, Realität hat: ist vor ihr das Erkannte und Gewußte, wie es für die Reflexion ausgesprochen ist, und dadurch eine bestimmte Form hat, zugleich vernichtet. Die relativen Identitäten des gesunden Menschenverstands, die ganz, wie sie erscheinen, in ihrer beschränkten Form auf Absolutheit Anspruch machen, werden Zufälligkeiten für die philosophische Reflexion. Der gesunde Menschenverstand kann es nicht fassen, wie das für ihn unmittelbar Gewisse für die Philosophie zugleich ein Nichts ist. Denn er fühlt in seinen unmittelbaren Wahrheiten nur ihre Beziehung aufs Absolute, aber trennt dieß Gefühl nicht von ihrer Erscheinung, durch welche sie Beschränkungen sind, und doch auch, als solche, Bestand und absolutes Seyn haben sollen, aber vor der Spekulation verschwinden.

Nicht nur aber kann der gesunde Menschenverstand die Spekulation nicht verstehen, sondern er muß sie auch hassen,

wenn er von ihr erfährt; und, wenn er nicht in der völligen Indifferenz der Sicherheit ist, sie verabscheuen und verfolgen. Denn wie für den gesunden Menschenverstand die Identität des Wesens und des Zufälligen seiner Aussprüche absolut ist, und er die Schranken der Erscheinung nicht von dem Absoluten zu trennen vermag: so ist auch dasjenige, was er in seinem Bewußtseyn trennt, absolut entgegengesetzt; und was er als beschränkt erkennt, kann er mit dem Unbeschränkten nicht im Bewußtseyn vereinigen. Sie sind wohl in ihm identisch, aber diese Identität ist und bleibt ein Inneres, ein Gefühl, ein Unerkanntes und ein Unausgesprochenes. So wie er an das Beschränkte erinnert, und es ins Bewußtseyn gesetzt wird: so ist für dieses das Unbeschränkte dem Beschränkten absolut entgegengesetzt.

Dieß Verhältniß oder Beziehung der Beschränktheit auf das Absolute, — in welcher Beziehung nur die Entgegensetzung im Bewußtseyn, hingegen über die Identität eine völlige Bewußtlosigkeit vorhanden ist, — heißt Glaube. Der Glaube drückt nicht das Synthetische des Gefühls oder der Anschauung aus; er ist ein Verhältniß der Reflexion zum Absoluten, welche in diesem Verhältniß zwar Vernunft ist, und sich als ein Trennendes und Getrenntes, so wie ihre Produkte — (ein individuelles Bewußtseyn) — zwar vernichtet, aber die Form der Trennung noch behalten hat. Die unmittelbare Gewißheit des Glaubens, von der, als dem Letzten und Höchsten des Bewußtseyns, so viel gesprochen worden ist, ist nichts als die Identität selbst, die Vernunft, die sich aber nicht erkennt, sondern vom Bewußtseyn der Entgegensetzung begleitet ist. Aber die Spekulation erhebt die dem gesunden Menschenverstand bewußtlose Identität zum Bewußtseyn; oder sie konstruirt das im Bewußtseyn des gemeinen Verstandes nothwendig Entgegengesetzte zur bewußten Identität. Und diese Vereinigung des im Glauben Getrennten ist ihm ein Greuel. Weil das Heilige und Göttliche in seinem Bewußtseyn nur als Objekt besteht, so erblickt

er in der aufgehobenen Entgegensetzung, in der Identität fürs Bewußtseyn, nur Zerstörung des Göttlichen.

Besonders muß aber der gemeine Menschenverstand nichts als Vernichtung in denjenigen philosophischen Systemen erblicken, welche die Forderung der bewußten Identität in einer solchen Aufhebung der Entzweiung befriedigen, wodurch Eins der Entgegengesetzten, besonders wenn ein solches durch die Bildung der Zeit sonst fixirt ist, zum Absoluten erhoben und das Andere vernichtet wird. Hier hat wohl die Spekulation, als Philosophie, die Entgegensetzung aufgehoben, aber als System ein seiner gewöhnlichen bekannten Form nach Beschränktes zum Absoluten erhoben. Die einzige Seite, die hierbei in Betracht kommt, nämlich die spekulative, ist für den gemeinen Menschenverstand gar nicht vorhanden. Von dieser spekulativen Seite ist das Beschränkte ein ganz Anderes, als es dem gemeinen Menschenverstand erscheint; dadurch nämlich, daß es zum Absoluten erhoben worden ist, ist es nicht mehr dieß Beschränkte. Die Materie des Materialisten, oder das Ich des Idealisten, ist — jene nicht mehr die todte Materie, die ein Leben zur Entgegensetzung und Bildung hat; — dieses nicht mehr das empirische Bewußtseyn, das, als ein Beschränktes, ein Unendliches außer sich setzen muß. Die Frage gehört der Philosophie an, ob das System die endliche Erscheinung, die es zum Unendlichen steigerte, in Wahrheit von aller Endlichkeit gereinigt hat: — ob die Spekulation, in ihrer größten Entfernung vom gemeinen Menschenverstande und seinem Fixiren Entgegengesetzter, nicht dem Schicksal ihrer Zeit unterlegen ist, eine Form des Absoluten, also ein seinem Wesen nach Entgegengesetztes, absolut gesetzt zu haben. Hat die Spekulation das Endliche, das sie unendlich machte, wirklich von allen Formen der Erscheinung befreit, so ist es der Name zunächst, an dem sich hier der gemeine Menschenverstand stößt, wenn er sonst vom spekulativen Geschäfte keine Notiz nimmt. Wenn die Spekulation die Endlichen nur der That

nach zum Unendlichen steigert, und dadurch vernichtet, — (und Materie, Ich, insofern sie die Totalität umfassen sollen, sind nicht mehr Ich, nicht mehr Materie): — so fehlt zwar der letzte Akt der philosophischen Reflexion, nämlich das Bewußtseyn über ihre Vernichtung. Und wenn auch, dieser der That nach geschehenen Vernichtung ungeachtet, das Absolute des Systems noch eine bestimmte Form behalten hat: so ist doch wenigstens die ächt spekulative Tendenz nicht zu verkennen, von der aber der gemeine Menschenverstand nichts versteht. Indem er nicht einmal das philosophische Princip, die Entzweiung aufzuheben, sondern nur das systematische Princip erblickt, Eins der Entgegengesetzten zum Absoluten erhoben und das Andere vernichtet findet: so war auf seiner Seite noch ein Vortheil in Rücksicht auf die Entzweiung. In ihm, so wie im System, ist eine absolute Entgegensetzung vorhanden; aber er hatte doch die Vollständigkeit der Entgegensetzung, und wird doppelt geärgert.

Sonst kommt einem solchen philosophischen System, dem der Mangel anklebt, ein von irgend einer Seite noch Entgegengesetztes zum Absoluten zu erheben, außer seiner philosophischen Seite noch ein Vortheil und Verdienst zu, von denen der gemeine Verstand nicht nur nichts begreift, sondern die er auch verabscheuen muß: — der Vortheil, durch die Erhebung eines Endlichen zum unendlichen Princip, die ganze Masse von Endlichkeiten, die am entgegengesetzten Princip hängt, mit einem Mal niedergeschlagen zu haben, — das Verdienst, in Rücksicht auf die Bildung, die Entzweiung um so härter gemacht, und das Bedürfniß der Vereinigung in der Totalität um so viel verstärkt zu haben.

Die Hartnäckigkeit des gesunden Menschenverstandes, sich in der Kraft seiner Trägheit, das Bewußtlose in seiner ursprünglichen Schwere und Entgegensetzung gegen das Bewußtseyn, die Materie gegen die Differenz gesichert zu halten, die das Licht nur darum in sie bringt, um sie in einer höheren Potenz wie-

der zur Synthese zu konstruiren — erfordert wohl unter nördlichen Klimaten eine längere Zeitperiode; um vor der Hand nur so weit überwunden zu werden, daß die atomistische Materie selbst mannigfaltiger, die Trägheit zunächst durch ein mannigfaltigeres Kombiniren und Zersetzen derselben und durch die hiermit erzeugte größere Menge fixer Atomen in eine Bewegung auf ihrem Boden versetzt wird: so daß der Menschenverstand in seinem verständigen Treiben und Wissen sich immer mehr verwirrt, bis er sich fähig macht, die Aufhebung dieser Verwirrung und der Entgegensetzung selbst zu ertragen.

Wenn für den gesunden Menschenverstand nur die vernichtende Seite der Spekulation erscheint, so erscheint ihm auch dieß Vernichten nicht in seinem ganzen Umfange. Wenn er diesen Umfang fassen könnte, so hielte er sie nicht für seine Gegnerin. Denn die Spekulation fordert, in ihrer höchsten Synthese des Bewußten und Bewußtlosen, auch die Vernichtung des Bewußtseyns selbst; und die Vernunft versenkt damit ihr Reflektiren der absoluten Identität und ihr Wissen und sich selbst in ihren eigenen Abgrund. Und in dieser Nacht der bloßen Reflexion und des raisonnirenden Verstandes, die der Mittag des Lebens ist, können sich beide begegnen.

Princip einer Philosophie in der Form eines absoluten Grundsatzes.

Die Philosophie, als eine durch Reflexion producirte Totalität des Wissens, wird ein System, ein organisches Ganzes von Begriffen, dessen höchstes Gesetz nicht der Verstand, sondern die Vernunft ist. Jener hat die Entgegengesetzten seines Gesetzten, seine Grenze, Grund und Bedingung richtig aufzuzeigen; aber die Vernunft vereint diese Widersprechenden, setzt beide zugleich und hebt beide auf. An das System, als eine Organisation von Sätzen, kann die Forderung geschehen, daß ihm das

Absolute, welches der Reflexion zum Grunde liegt, auch nach Weise der Reflexion, als oberster absoluter Grundsatz vorhanden sey. Eine solche Forderung trägt aber ihre Richtigkeit schon in sich; denn ein durch die Reflexion Gesetztes, ein Satz ist für sich ein Beschränktes und Bedingtes, und bedarf einen anderen zu seiner Begründung, u. s. f. ins Unendliche. Wenn das Absolute in einem durch und für das Denken gültigen Grundsatze ausgedrückt wird, dessen Form und Materie gleich sey, so ist entweder die bloße Gleichheit gesetzt, und die Ungleichheit der Form und Materie ausgeschlossen, und der Grundsatz durch diese Ungleichheit bedingt: in diesem Fall ist der Grundsatz nicht absolut, sondern mangelhaft, er drückt nur einen Verstandesbegriff, eine Abstraktion aus; — oder die Form und Materie ist, als Ungleichheit, zugleich in ihm enthalten, der Satz ist analytisch und synthetisch zugleich: so ist der Grundsatz eine Antinomie, und dadurch nicht ein Satz, er steht als Satz unter dem Gesetz des Verstandes, daß er sich nicht in sich widerspreche, nicht sich aufhebe, sondern ein Gesetztes sey, als Antinomie aber hebt er sich auf.

Dieser Wahn, daß ein nur für die Reflexion Gesetztes nothwendig an der Spitze eines Systems als oberster absoluter Grundsatz stehen müsse, oder daß das Wesen eines jeden Systems in einem Satze, der fürs Denken absolut sey, sich ausdrücken lasse, — macht sich mit einem System, auf das er seine Beurtheilung anwendet, ein leichtes Geschäft. Denn von einem Gedachten, das der Satz ausdrückt, läßt sich sehr leicht erweisen, daß es durch ein Entgegengesetztes bedingt, also nicht absolut ist: es wird von diesem dem Satze Entgegengesetzten erwiesen, daß es gesetzt werden müsse, daß also jenes Gedachte, das der Satz ausdrückt, nichtig ist. Der Wahn hält sich um so mehr für gerechtfertigt, wenn das System selbst das Absolute, das sein Princip ist, in der Form eines Satzes oder einer Definition ausdrückt, die aber im Grunde eine Antinomie ist, und sich

deswegen als ein Gesetztes für die bloße Reflexion selbst aufhebt. So hört z. B. Spinoza's Begriff der Substanz, die als Ursache und Bewirktes, als Begriff und Seyn zugleich, erklärt wird, auf, ein Begriff zu seyn, weil die Entgegengesetzten in einen Widerspruch vereinigt sind.

Kein Anfang einer Philosophie kann ein schlechteres Aussehen haben, als der Anfang mit einer Definition, wie bei Spinoza; — ein Anfang, der mit dem Begründen, Ergründen, Deduciren der Principien des Wissens, dem mühsamen Zurückführen aller Philosophie auf höchste Thatsachen des Bewußtseyns u. s. w. den seltsamsten Kontrast macht. Wenn aber die Vernunft von der Subjektivität des Reflektirens sich gereinigt hat, so kann auch jene Einfalt Spinoza's, welche die Philosophie mit der Philosophie selbst anfängt, und die Vernunft gleich unmittelbar mit einer Antinomie auftreten läßt, gehörig geschätzt werden.

Soll das Princip der Philosophie in formalen Sätzen für die Reflexion ausgesprochen werden, so ist zunächst als Gegenstand dieser Aufgabe nichts vorhanden, als das Wissen, im Allgemeinen die Synthese des Subjektiven und Objektiven, oder das absolute Denken. Die Reflexion aber vermag nicht die absolute Synthese in einem Satz auszudrücken, wenn nämlich dieser Satz als ein eigentlicher Satz für den Verstand gelten soll. Sie muß, was in der absoluten Identität Eins ist, trennen, und die Synthese und die Antithese getrennt, in zwei Sätzen, in einem die Identität, im anderen die Entzweiung ausdrücken.

In A = A, als dem Satze der Identität, wird reflektirt auf das Bezogenseyn: und dieß Beziehen, dieß Einsseyn, die Gleichheit ist in dieser reinen Identität enthalten; es wird von aller Ungleichheit abstrahirt. A = A, der Ausdruck des absoluten Denkens, oder der Vernunft, hat für die formale, in verständigen Sätzen sprechende Reflexion nur die Bedeutung der

Verstandes-Identität, der reinen Einheit, d. h. einer solchen, worin von der Entgegensetzung abstrahirt ist.

Aber die Vernunft findet sich in dieser Einseitigkeit der abstrakten Einheit nicht ausgedrückt. Sie postulirt auch das Setzen desjenigen, wovon in der reinen Gleichheit abstrahirt wurde, das Setzen des Entgegengesetzten, der Ungleichheit; das eine A ist Subjekt, das andere Objekt, und der Ausdruck für ihre Differenz ist A nicht = A, oder A = B. Dieser Satz widerspricht dem vorigen geradezu; in ihm ist abstrahirt von der reinen Identität, und die Nicht-Identität, die reine Form des „Nichtdenkens" *) gesetzt: wie der erste die Form „des reinen Denkens" ist, das ein Anderes ist, als das absolute Denken, die Vernunft. Nur weil auch das Nichtdenken gedacht, A nicht = A durchs Denken gesetzt wird, kann er überhaupt gesetzt werden. In A nicht = A, oder A = B ist die Identität, das Beziehen, das = des ersten Satzes ebenfalls, aber nur subjektiv, d. h. nur insofern das Nichtdenken durchs Denken gesetzt ist. Aber dieß Gesetztseyn des Nichtdenkens fürs Denken ist dem Nichtdenken durchaus zufällig, eine bloße Form für den zweiten Satz, von der, um seine Materie rein zu haben, abstrahirt werden muß.

Dieser zweite Satz ist so unbedingt, als der erste, und insofern Bedingung des ersten, so wie der erste Bedingung des zweiten Satzes ist. Der erste ist bedingt durch den zweiten, insofern er durch die Abstraktion von der Ungleichheit, die der zweite Satz enthält, besteht; der zweite, insofern er, um ein Satz zu seyn, einer Beziehung bedarf.

Der zweite Satz ist sonst unter der subalternen Form des Satzes des Grundes ausgesprochen worden; oder vielmehr er ist erst in diese höchst subalterne Bedeutung dadurch herabgezogen worden, daß man ihn zum Satze der Kausalität gemacht hat.

---

*) Reinhold's Beiträge 1stes Heft, S. 111.

A hat einen Grund, heißt: dem A kommt ein Seyn zu, das nicht ein Seyn des A ist: A ist ein Gesetztseyn, das nicht das Gesetztseyn des A ist; also A nicht = A, A = B. Wird davon abstrahirt, daß A ein Gesetztes ist, wie abstrahirt werden muß, um den zweiten Satz rein zu haben, so drückt er überhaupt ein Nichtgesetztseyn des A aus. A als Gesetztes und als Nichtgesetztes zugleich zu setzen, ist schon die Synthese des ersten und zweiten Satzes.

Beide Sätze sind Sätze des Widerspruchs nur im verkehrten Sinne. Der erste, der der Identität sagt aus: daß der Widerspruch = 0 ist; der zweite, insofern er auf den ersten bezogen wird: daß der Widerspruch ebenso nothwendig ist, als der Nichtwiderspruch. Beide sind, als Sätze, für sich Gesetzte von gleicher Potenz. Insofern der zweite so ausgesprochen wird, daß der erste zugleich auf ihn bezogen ist, so ist er der höchst mögliche Ausdruck der Vernunft durch den Verstand. Diese Beziehung beider ist der Ausdruck der Antinomie; und als Antinomie, als Ausdruck der absoluten Identität, ist es gleichgültig, A = B, oder A = A zu setzen, wenn nämlich A = B, und A = A als Beziehung beider Sätze genommen wird. A = A enthält die Differenz des A als Subjekts und A als Objekts, zugleich mit der Identität: so wie A = B die Identität des A und B, mit der Differenz beider.

Erkennt der Verstand im Satze des Grundes, als einer Beziehung beider, nicht die Antinomie, so ist er nicht zur Vernunft gediehen, und formaliter ist der zweite Satz kein neuer für ihn. Für den bloßen Verstand sagt A = B nicht mehr aus, als der erste Satz; der Verstand begreift alsdann nämlich das Gesetztseyn des A als B nur als eine Wiederholung des A, d. h. er hält nur die Identität fest, und abstrahirt davon, daß, indem A als B, oder in B gesetzt wiederholt wird, ein Anderes, „ein Nicht-A" gesetzt ist, und zwar als A, also A als Nicht-A. Wenn man bloß auf das Formelle der Spekulation

reflektirt, und die Synthese des Wissens in analytischer Form festhält: so ist die Antinomie, der sich selbst aufhebende Widerspruch, der höchste formelle Ausdruck des Wissens und der Wahrheit.

In der Antinomie, wenn sie für den formellen Ausdruck der Wahrheit anerkannt wird, hat die Vernunft das formale Wesen der Reflexion unter sich gebracht. Das formale Wesen hat aber die Oberhand, wenn das Denken in der einzigen Form des ersten dem zweiten entgegengesetzten Satzes, mit dem Charakter einer abstrakten Einheit als das erste Wahre der Philosophie gesetzt, und aus der Analyse der Anwendung des Denkens ein System der Realität der Erkenntniß errichtet werden soll. Alsdann ergiebt sich der ganze Verlauf dieses rein analytischen Geschäfts auf folgende Art.

Das Denken ist, — als unendliche Wiederholbarkeit des A, als A, — eine Abstraktion: der erste Satz als Thätigkeit ausgedrückt. Nun fehlt aber der zweite Satz, das Nichtdenken; nothwendig muß zu ihm als der Bedingung des ersten übergegangen, und auch dieses, die Materie, gesetzt werden. Hiermit sind die Entgegengesetzten vollständig, und der Uebergang ist eine gewisse Art von Beziehung beider auf einander, welche eine Anwendung des Denkens heißt, und eine höchst unvollständige Synthese ist. Aber auch diese schwache Synthese ist selbst gegen die Voraussetzung des Denkens, als Setzens des A als A ins Unendliche fort; denn in der Anwendung wird A zugleich als Nicht-A gesetzt, und das Denken in seinem absoluten Bestehen als ein unendliches Wiederholen des A als A aufgehoben.

Das dem Denken Entgegengesetzte ist durch seine Beziehung aufs Denken bestimmt als ein Gedachtes: = A. Weil aber ein solches Denken, Setzen = A durch eine Abstraktion bedingt ist, und also ein Entgegengesetztes ist: so hat auch das Gedachte, außerdem daß es Gedachtes = A ist, noch andere Bestimmungen = B, die vom bloßen Bestimmtseyn durchs reine Denken

ganz unabhängig sind; und diese sind dem Denken bloß gegeben. Es muß also für das Denken, als Princip des analytischen Philosophirens, einen absoluten Stoff geben; wovon weiter unten die Rede seyn wird. Die Grundlage dieser absoluten Entgegensetzung läßt dem formalen Geschäfte, worin die berühmte Erfindung, „die Philosophie auf Logik zurückzuführen" *) beruht, keine andere immanente Synthese, als die der Verstandes-Identität, A ins Unendliche zu wiederholen. Aber selbst zur Wiederholung braucht sie eines B, C u. s. w., in denen das wiederholte A gesetzt werden kann. Diese B, C, D u. s. w. sind um der Wiederholbarkeit des A willen „ein Mannigfaltiges," sich Entgegengesetztes, — (jedes hat durch A nicht gesetzte besondere Bestimmungen), — d. h. ein absolut mannigfaltiger Stoff, dessen B, C, D u. s. w. sich mit dem A f ü g e n muß, wie es kann; — eine solche Ungereimtheit des Fügens kommt an die Stelle einer ursprünglichen Identität. Der Grundfehler kann so vorgestellt werden, daß in formaler Rücksicht auf die Antinomie des A = A, und des A = B nicht reflektirt ist. Einem solchen analytischen Wesen liegt das Bewußtseyn nicht zum Grunde, daß die rein formale Erscheinung des Absoluten der Widerspruch ist; — ein Bewußtseyn, das nur entstehen kann, wenn die Spekulation von der Vernunft, und dem A = A, als absoluter Identität des Subjekts und Objekts, ausgeht.

Transscendentale Anschauung.

Insofern die Spekulation von der Seite der bloßen Reflexion angesehen wird, erscheint die absolute Identität in Synthesen Entgegengesetzter, also in Antinomien. Die relativen Identitäten, in die sich die absolute differenzirt, sind zwar beschränkt, und insofern für den Verstand und nicht antinomisch.

---

*) Reinhold's Beiträge 1stes Heft, S. 98.

Zugleich aber, weil sie Identitäten sind, sind sie nicht reine Verstandesbegriffe; und sie müssen Identitäten seyn, weil in einer Philosophie kein Gesetztes ohne Beziehung aufs Absolute stehen kann. Von der Seite dieser Beziehung aber ist selbst jedes Beschränkte eine (relative) Identität, und insofern für die Reflexion ein Antinomisches; — und dieß ist die negative Seite des Wissens, das Formale, das von der Vernunft regiert, sich selbst zerstört. Außer dieser negativen Seite hat das Wissen eine positive Seite, nämlich die Anschauung. Reines Wissen (das hieße: Wissen ohne Anschauung) ist die Vernichtung der Entgegengesetzten im Widerspruch; Anschauung ohne diese Synthese Entgegengesetzter ist empirisch, gegeben, bewußtlos. Das transcendentale Wissen vereinigt Beides, Reflexion und Anschauung; es ist Begriff und Seyn zugleich. Dadurch, daß die Anschauung transcendental wird, tritt die Identität des Subjektiven und Objektiven, welche in der empirischen Anschauung getrennt sind, ins Bewußtseyn; das Wissen, insofern es transcendental wird, setzt nicht bloß den Begriff und seine Bedingung, — oder die Antinomie beider, das Subjektive, — sondern zugleich das Objektive, das Seyn.

Im philosophischen Wissen ist das Angeschaute eine Thätigkeit der Intelligenz und der Natur, des Bewußtseyns und des Bewußtlosen zugleich. Es gehört beiden Welten, der ideellen und reellen zugleich an: — der ideellen, indem es in der Intelligenz, und dadurch in Freiheit gesetzt ist; — der reellen, indem seine Stelle in der objektiven Totalität, als ein Ring in der Kette der Nothwendigkeit deducirt wird. Stellt man sich auf den Standpunkt der Reflexion oder der Freiheit, so ist das Ideelle das Erste, und das Wesen und das Seyn nur die schematisirte Intelligenz; stellt man sich auf den Standpunkt der Nothwendigkeit oder des Seyns, so ist das Denken nur ein Schema des absoluten Seyns. Im transcendentalen Wissen ist Beides vereinigt, Seyn und Intelligenz. Ebenso ist transcen=

dentales Wissen und transcendentales Anschauen Eins und dasselbe; der verschiedene Ausdruck deutet nur auf das Ueberwiegende des ideellen oder reellen Faktors.

Es ist von der tiefsten Bedeutung, daß mit so vielem Ernst behauptet worden ist: ohne transcendentale Anschauung könne nicht philosophirt werden. Was hieße denn: ohne Anschauung philosophiren? — In absoluten Endlichkeiten sich endlos zerstreuen. Diese Endlichkeiten seyen subjektive oder objektive, Begriffe oder Dinge, oder es werde auch von einer Art zu der anderen übergegangen: so geht das Philosophiren ohne Anschauung an einer endlosen Reihe von Endlichkeiten fort, und der Uebergang vom Seyn zum Begriffe, oder vom Begriff zum Seyn ist ein ungerechtfertigter Sprung. Ein solches Philosophiren heißt ein formales; denn Ding wie Begriff ist jedes für sich nur Form des Absoluten. Es setzt die Zerstörung der transcendentalen Anschauung, eine absolute Entgegensetzung des Seyns und Begriffs voraus; und wenn es vom Unbedingten spricht, so macht es selbst dieß wieder, etwa in der Form einer Idee, die dem Seyn entgegengesetzt sey, zu einem Formalen. Je besser die Methode ist, desto greller werden die Resultate. Für die Spekulation sind die Endlichkeiten Radien des unendlichen Fokus, der sie ausstrahlt, und zugleich von ihnen gebildet ist; in ihnen ist der Fokus, und im Fokus sie gesetzt. In der transcendentalen Anschauung ist alle Entgegensetzung aufgehoben, aller Unterschied der Konstruktion des Universums durch und für die Intelligenz, und seiner als ein Objektives angeschauten, unabhängig erscheinenden Organisation vernichtet. Das Produciren des Bewußtseyns dieser Identität ist die Spekulation, und weil Idealität und Realität in ihr Eins ist, ist sie Anschauung.

Postulate der Vernunft.

Die Synthese der zwei von der Reflexion gesetzten Entgegengesetzten forderte, als Werk der Reflexion, ihre Vervollständigung; als Antinomie, die sich aufhebt, ihr Bestehen in der Anschauung. Weil das spekulative Wissen als Identität der Reflexion und der Anschauung begriffen werden muß: so kann man, — insofern der Antheil der Reflexion (der, als vernünftig, antinomisch ist) allein gesetzt wird, aber in nothwendiger Beziehung auf die Anschauung steht, — in diesem Fall von der Anschauung sagen, sie werde von der Reflexion postulirt. Es kann nicht davon die Rede seyn, Ideen zu postuliren; denn diese sind Produkte der Vernunft, oder vielmehr das Vernünftige durch den Verstand als Produkt gesetzt. Das Vernünftige muß seinem bestimmten Inhalte nach, nämlich aus dem Widerspruch bestimmter Entgegengesetzter, deren Synthese das Vernünftige ist, deducirt werden; nur die dieß Antinomische ausfüllende und haltende Anschauung ist das Postulable. Eine solche sonst postulirte Idee ist der unendliche Progreß, eine Vermischung von Empirischem und Vernünftigem; jenes ist die Anschauung der Zeit, dieß die Aufhebung aller Zeit, die Verunendlichung derselben. Im empirischen Progreß ist sie aber nicht rein verunendlicht; denn sie soll in ihm als Endliches (als beschränkte Momente) bestehen, er ist eine empirische Unendlichkeit. Die wahre Antinomie, die Beides, das Beschränkte und Unbeschränkte, nicht nebeneinander, sondern zugleich als identisch setzt, muß damit zugleich die Entgegensetzung aufheben. Indem die Antinomie die bestimmte Anschauung der Zeit postulirt, muß diese — beschränkter Moment der Gegenwart und Unbeschränktheit seines Außersichgesetztseyns — Beides zugleich, also Ewigkeit seyn.

Ebenso wenig kann die Anschauung als ein der Idee, oder besser der nothwendigen Antinomie Entgegengesetztes gefordert

werden. Die Anschauung, die der Idee entgegengesetzt ist, ist beschränktes Daseyn, eben weil sie die Idee ausschließt. Die Anschauung ist wohl das von der Vernunft Postulirte, aber nicht als Beschränktes, sondern zur Vervollständigung der Einseitigkeit des Werks der Reflexion: nicht daß sie sich entgegengesetzt bleiben, sondern Eins seyen. Man sieht überhaupt, daß diese ganze Weise des Postulirens darin allein ihren Grund hat, daß von der Einseitigkeit der Reflexion ausgegangen wird; diese Einseitigkeit bedarf es, zur Ergänzung ihrer Mangelhaftigkeit, das aus ihr ausgeschlossene Entgegengesetzte zu postuliren. Das Wesen der Vernunft erhält aber in dieser Ansicht eine schiefe Stellung; denn sie erscheint hier als ein nicht sich selbst Genügendes, sondern als ein Bedürftiges. Wenn aber die Vernunft sich als absolut erkennt, so fängt die Philosophie damit an, womit jene Manier, die von der Reflexion ausgeht, aufhört: mit der Identität der Idee und des Seyns. Sie postulirt nicht das Eine, denn sie setzt mit der Absolutheit unmittelbar beide; und die Absolutheit der Vernunft ist nichts Anderes, als die Identität beider.

Verhältniß des Philosophirens zu einem philosophischen System.

Das Bedürfniß der Philosophie kann sich darin befriedigen, zum Princip der Vernichtung aller fixirten Entgegensetzung und zu der Beziehung des Beschränkten auf das Absolute durchgedrungen zu seyn. Diese Befriedigung im Princip der absoluten Identität findet sich im Philosophiren überhaupt. Das Gewußte wäre seinem Inhalte nach ein Zufälliges, die Entzweiungen, auf deren Vernichtung es ging, gegeben, und verschwunden, und nicht selbst wieder konstruirte Synthesen; der Inhalt eines solchen Philosophirens hätte überhaupt keinen Zusammenhang unter sich, und machte nicht eine objektive Totalität des Wissens

aus. Wegen des Unzusammenhängenden seines Inhalts allein ist dieß Philosophiren gerade nicht nothwendig ein Raisonniren. Letzteres zerstreut die Gesetzten nur in größere Mannigfaltigkeit, und wenn es in diesen Strom gestürzt, haltungslos schwimmt, so soll die ganze selbst haltungslose Ausdehnung der verständigen Mannigfaltigkeit bestehen bleiben; dem wahren obschon unzusammenhängenden Philosophiren dagegen verschwindet das Gesetzte und seine Entgegengesetzten, indem es dasselbe nicht bloß in Zusammenhang mit anderen Beschränkten, sondern in Beziehung aufs Absolute bringt, und dadurch aufhebt.

Weil aber diese Beziehung des Beschränkten auf das Absolute ein Mannigfaltiges ist, da die Beschränkten es sind: so muß das Philosophiren darauf ausgehen, diese Mannigfaltigkeit als solche in Beziehung zu setzen. Es muß das Bedürfniß entstehen, eine Totalität des Wissens, ein System der Wissenschaft zu produciren. Hierdurch erst befreit sich die Mannigfaltigkeit jener Beziehungen von der Zufälligkeit; indem sie ihre Stellen im Zusammenhang der objektiven Totalität des Wissens erhalten, und ihre objektive Vollständigkeit zu Stande gebracht wird. Das Philosophiren, das sich nicht zum System konstruirt, ist eine beständige Flucht vor den Beschränkungen, — mehr ein Ringen der Vernunft nach Freiheit, als reines Selbsterkennen derselben, das seiner sicher, und über sich klar geworden ist. Die freie Vernunft und ihre That ist Eins, und ihre Thätigkeit ein reines Darstellen ihrer selbst.

In dieser Selbstproduktion der Vernunft gestaltet sich das Absolute in eine objektive Totalität, die ein in sich selbst getragenes und vollendetes Ganze ist, — keinen Grund außer sich hat, sondern durch sich selbst in ihrem Anfang, Mittel und Ende begründet ist. Ein solches Ganzes erscheint als eine Organisation von Sätzen und Anschauungen. Jede Synthese der Vernunft, und die ihr korrespondirende Anschauung (die beide in der Spekulation vereinigt sind) ist, als Identität des Bewußten

und Bewußtlosen, für sich im Absoluten und unendlich; zugleich aber ist sie endlich und beschränkt, insofern sie in der objektiven Totalität gesetzt ist, und andere außer sich hat. Die unentzweiteste Identität objektiv — die Materie, subjektiv — das Fühlen (Selbstbewußtseyn) ist zugleich eine unendlich entgegengesetzte, eine durchaus relative Identität. Die Vernunft, das Vermögen (insofern) der objektiven Totalität vervollständigt sie durch ihr Entgegengesetztes; und producirt durch die Synthese beider eine neue Identität, die selbst wieder vor der Vernunft eine mangelhafte ist, die ebenso sich wieder ergänzt. Am Reinsten giebt sich die weder synthetisch noch analytisch zu nennende Methode des Systems, wenn sie als eine Entwickelung der Vernunft selbst erscheint; welche die Emanation ihrer Erscheinung, als eine Duplicität, nicht in sich immer wieder zurückruft, — (hiermit vernichtete sie dieselbe nur), — sondern sich in ihr zu einer durch jene Duplicität bedingten Identität konstruirt, diese relative Identität wieder sich entgegensetzt: so daß das System bis zur vollendeten objektiven Totalität fortgeht, sie mit der entgegenstehenden subjektiven zur unendlichen Weltanschauung vereinigt, deren Expansion sich damit zugleich in die reichste und einfachste Identität kontrahirt hat.

Es ist möglich, daß eine ächte Spekulation sich in ihrem System nicht vollkommen ausspricht, oder daß die Philosophie des Systems und das System selbst nicht zusammenfallen; daß ein System aufs Bestimmteste die Tendenz, alle Entgegensetzungen zu vernichten, ausdrückt, und für sich nicht zur vollständigsten Identität durchdringt. Die Unterscheidung dieser beiden Rücksichten wird besonders in Beurtheilung philosophischer Systeme wichtig. Wenn in einem System sich das zum Grunde liegende Bedürfniß nicht vollkommen gestaltet hat, und ein Bedingtes, nur in der Entgegensetzung Bestehendes zum Absoluten erhoben hat, so wird es als System Dogmatismus; aber die wahre Spekulation kann sich in den verschiedensten sich gegen-

seitig als Dogmatismen und Geistesverirrungen verschreienden Philosophien finden. Die Geschichte der Philosophie hat allein Werth und Interesse, wenn sie diesen Gesichtspunkt festhält. Sonst giebt sie nicht die Geschichte der in unendlich mannigfaltigen Formen sich darstellenden ewigen und einen Vernunft; sondern nichts als eine Erzählung zufälliger Begebenheiten des menschlichen Geistes, und sinnloser Meinungen, die der Vernunft aufgebürdet werden, da sie doch allein demjenigen zur Last fallen, der das Vernünftige in ihnen nicht erkannt, und sie deswegen verkehrt hat.

Eine ächte Spekulation, die aber nicht zu ihrer vollständigen Selbstkonstruktion im System durchdringt, geht nothwendig von der absoluten Identität aus; die Entzweiung derselben in Subjektives und Objektives ist eine Produktion des Absoluten. Das Grundprincip ist also völlig transcendental, und von seinem Standpunkt aus giebt es keine absolute Entgegensetzung des Subjektiven und Objektiven. Aber somit ist die Erscheinung des Absoluten eine Entgegensetzung. Das Absolute ist nicht in seiner Erscheinung; beide sind selbst entgegengesetzt. Die Erscheinung ist nicht Identität. Diese Entgegensetzung kann nicht transcendental aufgehoben werden, d. h. nicht so, daß es an sich keine Entgegensetzung gebe. Hiermit wäre die Erscheinung nur vernichtet, und die Erscheinung soll doch gleichfalls seyn; es würde behauptet, daß das Absolute in seiner Erscheinung aus sich herausgegangen wäre. Das Absolute muß sich also in der Erscheinung selbst setzen, d. h. diese nicht vernichten, sondern zur Identität konstruiren.

Eine falsche Identität ist das Kausalverhältniß zwischen dem Absoluten und seiner Erscheinung; denn diesem Verhältniß liegt die absolute Entgegensetzung zum Grunde. In ihm bestehen beide Entgegengesetzte, aber in verschiedenem Rang; die Vereinigung ist gewaltsam. Das Eine bekommt das Andre unter sich; das Eine herrscht, das Andre wird botmäßig. Die Ein-

heit ist in einer nur relativen Identität erzwungen; die Identität, die eine absolute seyn soll, ist eine unvollständige. Das System ist zu einem Dogmatismus, — zu einem Realismus, der die Objektivität, oder zu einem Idealismus, der die Subjektivität absolut setzt, — wider seine Philosophie geworden; wenn beide (was bei jenem zweideutiger ist, als bei diesem) aus wahrer Spekulation hervorgegangen sind.

Der reine Dogmatismus, der ein Dogmatismus der Philosophie ist, bleibt auch seiner Tendenz nach in der Entgegensetzung immanent; das Verhältniß der Kausalität, in seiner vollständigern Form als Wechselwirkung, die Einwirkung des Intellektuellen auf das Sinnliche, oder des Sinnlichen auf das Intellektuelle ist in ihm als Grundprincip herrschend. Im konsequenten Realismus und Idealismus spielt es nur eine untergeordnete Rolle, wenn es auch zu herrschen scheint, und in jenem das Subjekt als Produkt des Objekts, in diesem das Objekt als Produkt des Subjekts gesetzt wird; das Kausalitätsverhältniß ist aber dem Wesen nach aufgehoben, indem das Produciren ein absolutes Produciren, das Produkt ein absolutes Produkt ist, d. h. indem das Produkt keinen Bestand hat, als nur im Produciren, nicht gesetzt ist als ein Selbstständiges, vor und unabhängig von dem Produciren Bestehendes. Wie im reinen Kausalitätsverhältniß, dem formellen Princip des Dogmatismus der Fall ist; in diesem ist es ein durch A Gesetztes, und zugleich auch nicht durch A Gesetztes, A also absolut nur Subjekt: und A = A drückt nur die Verstandesidentität aus. Wenn auch die Philosophie in ihrem transcendentalen Geschäft sich des Kausalverhältnisses bedient, so ist B, das dem Subjekt entgegengesetzt erscheint, seinem Entgegengesetztseyn nach eine bloße Möglichkeit, und bleibt absolut eine Möglichkeit, d. h. es ist nur Accidenz; und das wahre Verhältniß der Spekulation, das Substantialitätsverhältniß ist unter dem Schein des Kausalverhältnisses das transcendentale Princip. Formell läßt

sich dieß auch so ausdrücken: Der wahre Dogmatismus anerkennt beide Grundsätze A = A und A = B, aber sie bleiben in ihrer Antinomie, unsynthesirt neben einander. Er erkennt nicht, daß hierin eine Antinomie liegt, und darum auch nicht die Nothwendigkeit, das Bestehen der Entgegengesetzten aufzuheben; der Uebergang von Einem zum Andern durch Kausalitätsverhältniß ist die einzige ihm mögliche unvollständige Synthesis.

Ungeachtet nun die Transcendental-Philosophie diesen scharfen Unterschied von dem Dogmatismus hat, so ist sie, insofern als sie sich zum System konstruirt, fähig, in ihn überzugehen; wenn sie nämlich, — insofern nichts ist, als die absolute Identität, und in ihr alle Differenz und das Bestehen Entgegengesetzter sich aufhebt, — kein reelles Kausalverhältniß gelten läßt: aber, — insofern die Erscheinung zugleich bestehen, und hiermit ein anderes Verhältniß des Absoluten zur Erscheinung, als das der Vernichtung der letztern vorhanden seyn soll, — das Kausalitätsverhältniß einführt, die Erscheinung zu einem Botmäßigen macht, und also die transcendentale Anschauung nur subjektiv, nicht objektiv, oder die Identität nicht in die Erscheinung setzt. A = A und A = B bleiben beide unbedingt; es *soll* nur A = A gelten: d. h. aber ihre Identität ist nicht in ihrer wahren Synthese, die kein bloßes Sollen ist, dargestellt.

So ist im Fichteschen System Ich = Ich das Absolute. Die Totalität der Vernunft führt den zweiten Satz herbei, der ein Nicht-Ich setzt; es ist nicht nur in dieser Antinomie des Setzens beider, Vollständigkeit vorhanden, sondern auch ihre Synthese wird postulirt. Aber in dieser bleibt die Entgegensetzung; es sollen nicht beide, Ich wie Nicht-Ich, vernichtet werden, sondern der eine Satz soll bestehen, der eine höher an Rang seyn, als der andere. Die Spekulation des Systems fordert die Aufhebung der Entgegengesetzten, aber das System selbst hebt sie nicht auf; die absolute Synthesis, zu welcher dieses gelangt, ist nicht Ich = Ich, sondern Ich *soll* gleich Ich seyn.

Das Absolute ist für den transcendentalen Gesichtspunkt, aber nicht für den der Erscheinung konstruirt; beide widersprechen sich noch. Weil die Identität nicht zugleich in die Erscheinung gesetzt worden, oder die Identität nicht auch vollkommen in die Objektivität übergegangen ist: so ist die Transcendentalität selbst ein Entgegengesetztes, das Subjektive, und man kann auch sagen, die Erscheinung ist nicht vollständig vernichtet worden.

Es soll in der folgenden Darstellung des Fichteschen Systems versucht werden, zu zeigen, daß das reine Bewußtseyn, die im System als absolut aufgestellte Identität des Subjekts und Objekts, eine subjektive Identität des Subjekts und Objekts ist. Die Darstellung wird den Gang nehmen, Ich, das Princip des Systems, als subjektives Subjekt-Objekt zu erweisen, sowohl unmittelbar: als an der Art der Deduktion der Natur: und besonders an den Verhältnissen der Identität in den besondern Wissenschaften der Moral und des Naturrechts, und dem Verhältniß des ganzen Systems zum Aesthetischen.

Es erhellt schon aus dem Obigen, daß in dieser Darstellung zunächst von dieser Philosophie als System die Rede ist, und nicht insofern es die gründlichste und tiefste Spekulation, ein ächtes Philosophiren, und durch die Zeit, in welcher sie erscheint, und in der auch die Kantische Philosophie die Vernunft nicht zu dem abhanden gekommenen Begriff ächter Spekulation hatte erregen können, um so merkwürdiger ist.

Darstellung
des
Fichteschen Systems.

Die Grundlage des Fichteschen Systems ist intellektuelle Anschauung, reines Denken seiner selbst, reines Selbstbewußtseyn „Ich = Ich, Ich bin;" *) das Absolute ist Subjekt-Objekt, und Ich ist diese Identität des Subjekts und Objekts.

Im gemeinen Bewußtseyn kommt Ich in Entgegensetzung vor. Die Philosophie hat diese Entgegensetzung gegen ein Objekt zu erklären; sie erklären heißt: ihre Bedingtheit durch ein Anderes aufzeigen, und also sie als Erscheinung erweisen. Wenn vom empirischen Bewußtseyn erwiesen wird, daß es im reinen Bewußtseyn vollständig begründet und nicht bloß durch dasselbe bedingt ist, so ist damit ihre Entgegensetzung aufgehoben; wenn anders die Erklärung vollständig, d. h. wenn nicht bloß eine theilweise Identität des reinen und empirischen Bewußtseyns aufgezeigt ist. Die Identität ist nur eine theilweise, wenn dem empirischen Bewußtseyn eine Seite übrig bliebe, von welcher es durch das reine nicht bestimmt, sondern unbedingt wäre. Und weil nur reines und empirisches Bewußtseyn als die Glieder des höchsten Gegensatzes auftreten: so würde das reine Bewußtseyn selbst bestimmt und bedingt seyn vom empirischen, insofern dieses unbedingt wäre. Das Verhältniß würde auf diese Art ein Wechselverhältniß seyn, welches gegenseitiges Bestimmen und Bestimmtseyn in sich faßt, aber eine absolute Entgegensetzung

*) Wissenschaftslehre S. 8, Ausg. v. 1794. (S. 6, Ausg. v. 1802.)

der in Wechselwirkung Stehenden, und also die Unmöglichkeit, die Entzweiung in absoluter Identität zu heben, voraussetzt.

Dem Philosophen entsteht dieß reine Selbstbewußtseyn dadurch, daß er in seinem Denken von allem Fremdartigen abstrahirt, was nicht Ich ist, und nur die Beziehung des Subjekts und Objekts festhält. In der empirischen Anschauung sind sich Subjekt und Objekt entgegengesetzt, der Philosoph faßt die Thätigkeit des Anschauens auf, er schaut das Anschauen an, und begreift es hierdurch als eine Identität. Dieß Anschauen des Anschauens ist einer Seits philosophische Reflexion, und der gemeinen Reflexion, so wie dem empirischen Bewußtseyn überhaupt entgegengesetzt, das sich nicht über sich selbst und seine Entgegensetzungen erhebt; — anderer Seits ist diese transcendentale Anschauung zugleich der Gegenstand der philosophischen Reflexion, das Absolute, die ursprüngliche Identität. Der Philosoph hat sich in die Freiheit und auf den Standpunkt des Absoluten erhoben.

Seine Aufgabe ist nunmehr die, die scheinbare Entgegensetzung des transcendentalen Bewußtseyns und des empirischen aufzuheben. Im Allgemeinen geschicht dieß dadurch, daß das letztere aus dem erstern deducirt wird. Nothwendig kann diese Deduktion nicht ein Uebergang in ein Fremdes seyn. Die Transcendental-Philosophie geht allein dahin, das empirische Bewußtseyn nicht aus einem, außerhalb desselben befindlichen, sondern aus einem immanenten Princip, als eine thätige Emanation, oder Selbstproduktion des Princips zu konstruiren. Im empirischen Bewußtseyn kann so wenig etwas vorkommen, was nicht aus dem reinen Selbstbewußtseyn konstruirt wird, als das reine Bewußtseyn ein vom empirischen dem Wesen nach Verschiedenes ist. Die Form beider ist gerade darin verschieden, daß dasjenige, was im empirischen Bewußtseyn als Objekt, entgegengesetzt dem Subjekt, erscheint, in der Anschauung dieses empirischen Anschauens als identisch gesetzt, und hierdurch

das empirische Bewußtseyn durch dasjenige vervollständigt wird, was sein Wesen ausmacht, worüber es aber kein Bewußtseyn hat.

Die Aufgabe kann auch so ausgedrückt werden: Durch die Philosophie soll reines Bewußtseyn als Begriff aufgehoben werden. In der Entgegensetzung gegen das empirische Bewußtseyn erscheint die intellektuelle Anschauung, das reine Denken seiner selbst, als Begriff, nämlich als Abstraktion von allem Mannigfaltigen, aller Ungleichheit des Subjekts und Objekts. Sie ist zwar lauter Thätigkeit, Thun, Anschauen, sie ist nur vorhanden in der freien Selbstthätigkeit, die sie hervorbringt. Dieser Akt, der sich von allem Empirischen, Mannigfaltigen, Entgegengesetzten losreißt, und sich zur Einheit des Denkens, Ich = Ich, Identität des Subjekts und Objekts erhebt, hat aber eine Entgegensetzung an andern Akten. Er ist insofern fähig als ein Begriff bestimmt zu werden, und hat mit den ihm entgegengesetzten eine gemeinschaftliche höhere Sphäre, die des Denkens überhaupt. Es giebt außer dem Denken seiner selbst noch anderes Denken, außer dem Selbstbewußtseyn noch mannigfaltiges empirisches Bewußtseyn, außer Ich als Objekt noch mannigfaltige Objekte des Bewußtseyns. Der Akt des Selbstbewußtseyns unterscheidet sich bestimmt von anderm Bewußtseyn dadurch, daß sein Objekt gleich sey dem Subjekt; Ich = Ich ist insofern einer unendlichen objektiven Welt entgegengesetzt.

Auf diese Weise ist durch die transcendentale Anschauung kein philosophisches Wissen entstanden; sondern im Gegentheil, wenn sich die Reflexion ihrer bemächtigt, sie anderem Anschauen entgegensetzt und diese Entgegensetzung festhält, ist kein philosophisches Wissen möglich. Dieser absolute Akt der freien Selbstthätigkeit ist die Bedingung des philosophischen Wissens, aber er ist noch nicht die Philosophie selbst. Durch diese wird die objektive Totalität des empirischen Wissens gleich gesetzt dem

reinen Selbstbewußtseyn; letzteres hiermit ganz als Begriff oder als Entgegengesetztes aufgehoben, und damit auch das Erstere. Es wird behauptet, daß es überhaupt nur reines Bewußtseyn giebt, Ich = Ich ist das Absolute; alles empirische Bewußtseyn wäre nur ein reines Produkt des Ich = Ich, und empirisches Bewußtseyn würde insofern durchaus geläugnet, als in ihm oder durch es eine absolute Zweiheit seyn, ein Gesetztseyn in ihm vorkommen sollte, das nicht ein Gesetztseyn des Ich für Ich und durch Ich wäre. Mit dem Selbstsetzen des Ich wäre Alles gesetzt, und außer diesem Nichts. Die Identität des reinen und empirischen Bewußtseyns ist nicht eine Abstraktion von ihrem ursprünglichen Entgegengesetztseyn; sondern im Gegentheil ihre Entgegensetzung ist eine Abstraktion von ihrer ursprünglichen Identität.

Die intellektuelle Anschauung ist hierdurch gesetzt gleich Allem, sie ist die Totalität. Dieß Identischseyn alles empirischen Bewußtseyns mit dem reinen ist Wissen; und die Philosophie, die dieß Identischseyn weiß, ist die „Wissenschaft des Wissens.“ *) Sie hat die Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseyns als identisch mit dem reinen, durch die That, durch die wirkliche Entwickelung des Objektiven aus dem Ich zu zeigen, und die Totalität des empirischen Bewußtseyns als die objektive Totalität des Selbstbewußtseyns zu beschreiben; in Ich = Ich ist ihr die ganze Mannigfaltigkeit des Wissens gegeben. Der bloßen Reflexion erscheint diese Deduktion als das widersprechende Beginnen, aus der Einheit die Mannigfaltigkeit, aus reiner Identität die Zweiheit abzuleiten; aber die Identität des Ich = Ich ist keine reine Identität, d. h. keine durchs Abstrahiren der Reflexion entstandene. Wenn die Reflexion Ich = Ich als Einheit begreift, so muß sie dasselbe zugleich auch als Zweiheit begreifen; Ich = Ich ist Identität und Duplicität

*) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre S. 16. (Weimar 1794.)

zugleich, es ist eine Entgegensetzung in Ich = Ich. Ich ist einmal Subjekt, das andere Mal Objekt, aber was dem Ich entgegengesetzt ist, ist gleichfalls Ich; die Entgegengesetzten sind identisch. Das empirische Bewußtseyn kann darum nicht als ein Herausgehen aus dem reinen betrachtet werden; nach dieser Ansicht wäre freilich eine Wissenschaft des Wissens, die vom reinen Bewußtseyn ausgeht, etwas Widersinniges. Der Ansicht, als ob in dem empirischen Bewußtseyn aus dem reinen herausgetreten würde, liegt die obige Abstraktion zum Grunde, in welcher die Reflexion ihr Entgegensetzen isolirt. Die Reflexion, als Verstand, ist an und für sich unfähig, die transcendentale Anschauung zu fassen; und wenn die Vernunft auch zur Selbsterkenntnis durchgedrungen ist, so verkehrt die Reflexion das Vernünftige, wo ihr Raum gegeben wird, wieder in ein Entgegengesetztes.

Wir haben bisher die rein transcendentale Seite des Systems beschrieben, in welcher die Reflexion keine Macht hat, sondern durch die Vernunft die Aufgabe der Philosophie bestimmt und beschrieben worden ist. Wegen dieser ächt transcendentalen Seite ist die andere, worin die Reflexion herrscht, um so schwerer sowohl ihrem Anfangspunkt nach zu ergreifen, als überhaupt festzuhalten; weil dem Verständigen, worein die Reflexion das Vernünftige verkehrt hat, immer der Rückzug nach der transcendentalen Seite offen bleibt. Es ist demnach zu zeigen, daß zu diesem System die zwei Standpunkte, der der Spekulation und der der Reflexion, wesentlich und so gehören, daß der letztere nicht eine untergeordnete Stelle hat, sondern daß sie im Mittelpunkte des Systems absolut nothwendig und unvereinigt sind. Oder Ich = Ich ist absolutes Princip der Spekulation, aber diese Identität wird vom System nicht aufgezeigt; das objektive Ich wird nicht gleich dem subjektiven Ich, beide bleiben sich absolut entgegengesetzt. Ich findet sich nicht in seiner Erscheinung, oder in seinem Setzen; um sich als

Ich zu finden, muß es seine Erscheinung zernichten. Das Wesen des Ich und sein Setzen fallen nicht zusammen: Ich wird sich nicht objektiv.

Fichte hat in der Wissenschaftslehre für die Darstellung des Princips seines Systems die Form von Grundsätzen gewählt, von deren Unbequemlichkeit oben die Rede war. Der erste Grundsatz ist absolutes Sich-selbst-Setzen des Ich, das Ich als unendliches Setzen; der zweite absolutes Entgegensetzen, oder Setzen eines unendlichen Nicht-Ich u. s. w.; der dritte ist die absolute Vereinigung der beiden ersten, durch absolutes Theilen des Ich und des Nicht-Ich, und ein Vertheilen der unendlichen Sphäre an ein theilbares Ich und an ein theilbares Nicht-Ich. Diese drei absoluten Grundsätze stellen drei absolute Akte des Ich dar. Aus dieser Mehrheit der absoluten Akte folgt unmittelbar, daß diese Akte und die Grundsätze nur relative, oder, insofern sie in die Konstruktion der Totalität des Bewußtseyns eingehen, nur ideelle Faktoren sind. Ich = Ich hat in dieser Stellung, worin es andern absoluten Akten entgegengesetzt wird, nur die Bedeutung des reinen Selbstbewußtseyns, insofern dieses dem empirischen entgegengesetzt ist. Es ist, als solches, bedingt durch die Abstraktion von dem empirischen, und so gut der zweite Grundsatz und der dritte bedingte sind, so sehr ist es auch der erste Grundsatz; schon die Mehrheit absoluter Akte deutet unmittelbar darauf, wenn ihr Inhalt auch ganz unbekannt ist. Es ist gar nicht nothwendig, daß Ich = Ich, das absolute Sich-selbst-Setzen, als ein Bedingtes begriffen wird; im Gegentheil haben wir es oben in seiner transcendentalen Bedeutung als absolute (nicht bloß als Verstandes-) Identität gesehen. Aber in dieser Form, wie Ich = Ich als Einer unter mehrern Grundsätzen aufgestellt wird, so hat er keine andere Bedeutung als die des reinen Selbstbewußtseyns, welches dem empirischen, — die der

philosophischen Reflexion, welche der gemeinen entgegengesetzt wird.

Diese ideellen Faktoren des reinen Setzens und des reinen Entgegensetzens könnten aber nur zum Behuf der philosophischen Reflexion gesetzt seyn, welche, ob sie zwar von der ursprünglichen Identität ausgeht, gerade (um das wahre Wesen dieser Identität zu beschreiben) mit der Darstellung absolut Entgegengesetzter anfängt, und sie zur Antinomie verbindet; — die einzige Weise der Reflexion, das Absolute darzustellen, um die absolute Identität sogleich aus der Sphäre der Begriffe wegzunehmen, und sie als eine Identität, die nicht von Subjekt und Objekt abstrahirt, sondern als eine Identität des Subjekts und Objekts zu konstituiren. Diese Identität kann nicht so gefaßt werden, daß das reine Sich-selbst-Setzen, und das reine Entgegensetzen, Beides Thätigkeiten Eines und eben desselben Ich sind. Eine solche Identität wäre durchaus nicht eine transcendentale, sondern eine transcendente; der absolute Widerspruch der Entgegengesetzten sollte bestehen, die Vereinigung beider reducirte sich auf eine Vereinigung im allgemeinen Begriffe der Thätigkeit. Es wird eine transcendentale Vereinigung gefordert, worin der Widerspruch beider Thätigkeiten selbst aufgehoben, und aus den ideellen Faktoren eine wahre, zugleich ideelle und reelle Synthese konstruirt wird. Diese giebt der dritte Grundsatz: „Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen." *) Die unendliche objektive Sphäre, das Entgegengesetzte ist weder absolutes Ich, noch absolutes Nicht-Ich, sondern das die Entgegengesetzten Umschließende, von entgegengesetzten Faktoren Ausgefüllte, die sich in dem Verhältniß befinden, daß soviel der eine gesetzt ist, soviel der andere nicht, — insofern der eine steigt, der andere fällt.

In dieser Synthese aber ist das objektive Ich nicht gleich

*) Wissenschaftslehre S. 30. (S. 28.)

dem subjektiven; das subjektive ist Ich; das objektive: Ich + Nicht-Ich. Es stellt sich in ihr nicht die ursprüngliche Identität dar; das reine Bewußtseyn Ich = Ich, und das empirische Ich = Ich + Nicht-Ich mit allen Formen, worin sich dieses konstruirt, bleiben sich entgegengesetzt. Die Unvollständigkeit dieser Synthese, die der dritte Grundsatz ausspricht, ist nothwendig, wenn die Akte des ersten und zweiten Grundsatzes absolut entgegengesetzte Thätigkeiten sind. Oder im Grunde ist gar keine Synthese möglich; die Synthese ist nur alsdann möglich, wenn die Thätigkeiten des Sich-selbst-Setzens und des Entgegensetzens als ideelle Faktoren gesetzt sind. Es scheint sich zwar selbst zu widersprechen, daß Thätigkeiten, die schlechterdings keine Begriffe seyn sollen, nur als ideelle Faktoren zu behandeln seyen. Aber ob Ich und Nicht-Ich, Subjektives und Objektives, die zu Vereinigenden, als Thätigkeiten (Setzen und Entgegensetzen) oder als Produkte (objektives Ich und Nicht-Ich) ausgedrückt werden, — macht an sich und auch für ein System, dessen Princip die Identität ist, keinen Unterschied. Ihr Charakter, absolut entgegengesetzt zu seyn, macht sie schlechthin zu einem bloß Ideellen, und Fichte anerkennt diese reine Idealität derselben. Die Entgegengesetzten sind ihm vor der Synthese etwas ganz Anderes als nach der Synthese: „Vor der Synthese sind sie bloß Entgegengesetzte, und nichts weiter; das Eine ist, was das Andere nicht ist, und das Andere, was das Eine nicht ist; — ein bloßer Gedanke ohne alle Realität, noch dazu Gedanke der bloßen Realität. Wie Eins eintritt, ist das Andere vernichtet, aber da dieses Eine bloß unter dem Prädikate des Gegentheils vom Andern eintreten kann, mithin mit seinem Begriff der Begriff des Andern zugleich eintritt, und es vernichtet, kann selbst dieses Eine nicht eintreten. Mithin ist gar nichts vorhanden; und es war nur eine wohlthätige Täuschung der Einbildungskraft, die unvermerkt jenen

bloß Entgegengesetzten ein Substrat unterschob, und es möglich machte, über sie zu denken.“ *)

Aus der Idealität der entgegengesetzten Faktoren ergiebt sich, daß sie Nichts sind, als in der synthetischen Thätigkeit; daß durch diese allein ihr Entgegengesetztseyn und sie selbst gesetzt sind, und ihre Entgegensetzung nur zum Behuf der philosophischen Konstruktion (um das synthetische Vermögen verständlich zu machen) gebraucht worden ist. Die produktive Einbildungskraft wäre die absolute Identität selbst, als Thätigkeit vorgestellt, welche nur, indem sie das Produkt, die Grenze setzt, zugleich die Entgegengesetzten als die Begrenzenden setzt. Daß die produktive Einbildungskraft, als synthetisches Vermögen, das durch Entgegengesetzte bedingt ist, erscheint, — würde nur für den Standpunkt der Reflexion gelten, welche von Entgegengesetzten ausgeht, und die Anschauung nur als eine Vereinigung derselben begreift. Zugleich aber müßte die philosophische Reflexion, um diese Ansicht als eine subjektive, der Reflexion angehörige, zu bezeichnen, den transcendentalen Standpunkt dadurch herstellen, daß sie jene absolut entgegengesetzten Thätigkeiten für gar nichts Anderes, als für ideelle Faktoren, für durchaus relative Identitäten, in Rücksicht auf die absolute Identität erkennt, in welcher das empirische Bewußtseyn nicht weniger als sein Gegensatz, das reine Bewußtseyn, das als Abstraktion von jenem an ihm einen Gegensatz hat, aufgehoben sind. Nur in diesem Sinne ist Ich der transcendentale Mittelpunkt beider entgegengesetzten Thätigkeiten, und gegen beide indifferent; ihre absolute Entgegensetzung hat allein für ihre Idealität eine Bedeutung.

Allein schon die Unvollkommenheit der Synthese, die im dritten Grundsatze ausgedrückt ist, und in welcher das objektive Ich ein Ich + Nicht-Ich ist, erweckt an sich den Verdacht,

---

*) Ebendaselbst S. 191. (S. 188 — 189.)

daß die entgegengesetzten Thätigkeiten nicht bloß als relative Identitäten, als ideelle Faktoren gelten sollten; wofür man sie halten könnte, wenn man bloß auf ihr Verhältniß zur Synthese sieht, und von dem Titel der Absolutheit, den beide Thätigkeiten, wie die dritte, führen, abstrahirt.

In dieß Verhältniß aber unter sich und gegen die synthetischen Thätigkeiten sollen das Sich-selbst-Setzen und das Entgegensetzen nicht treten. Ich = Ich ist absolute Thätigkeit, die in keiner Rücksicht als relative Identität und als ideeller Faktor soll betrachtet werden. Für dieses Ich = Ich ist ein Nicht-Ich ein absolut Entgegengesetztes; aber ihre Vereinigung ist nothwendig, und das einzige Interesse der Spekulation. Welche Vereinigung ist aber bei Voraussetzung absolut Entgegengesetzter möglich? — Offenbar eigentlich gar keine. Oder — (da von der Absolutheit ihrer Entgegensetzung wenigstens zum Theil abgegangen werden, und der dritte Grundsatz nothwendig eintreten muß, die Entgegensetzung aber zum Grunde liegt) — nur eine theilweise Identität. Die absolute Identität ist zwar Princip der Spekulation, aber es bleibt, wie sein Ausdruck: Ich = Ich nur die Regel, deren unendliche Erfüllung postulirt, aber im System nicht konstruirt wird.

Der Hauptpunkt muß d e r seyn, zu beweisen, daß Sich-selbst-Setzen und Entgegensetzen absolut entgegengesetzte Thätigkeiten im System sind. Fichte's Worte sprechen dieß zwar unmittelbar aus; aber diese absolute Entgegensetzung soll gerade die Bedingung seyn, unter welcher die produktive Einbildungskraft allein möglich ist. Die produktive Einbildungskraft aber ist Ich nur als theoretisches Vermögen, das sich nicht über die Entgegensetzung erheben kann; fürs praktische Vermögen fällt die Entgegensetzung weg, und das praktische Vermögen allein ist es, welches sie aufhebt. Es ist demnach zu erweisen, daß auch für dieses die Entgegensetzung absolut ist, und selbst im praktischen Vermögen Ich nicht als Ich sich setzt, sondern das

objektive Ich gleichfalls ein Ich + Nicht-Ich ist, und das praktische Vermögen nicht zum Ich = Ich durchdringt. Umgekehrt ergiebt sich die Absolutheit der Entgegensetzung aus der Unvollständigkeit der höchsten Synthese des Systems, in welcher sie noch vorhanden ist.

Der dogmatische Idealismus erhält sich die Einheit des Princips dadurch, daß er das Objekt überhaupt läugnet, und Eins der Entgegengesetzten, das Subjekt in seiner Bestimmtheit als das Absolute setzt; so wie der Dogmatismus, in seiner Reinheit Materialismus, das Subjektive läugnet. Wenn dem Philosophiren das Bedürfniß nur nach einer solchen Identität zum Grunde liegt, welche dadurch zu Stande gebracht werden soll, daß Eins der Entgegengesetzten geläugnet, von ihm absolut abstrahirt wird: so ist es gleichgültig, welches von beiden, das Subjektive oder das Objektive, geläugnet wird. Ihre Entgegensetzung ist im Bewußtseyn, und die Realität des Einen ist so gut wie die Realität des Andern darin begründet; das reine Bewußtseyn kann im empirischen nicht mehr und nicht weniger nachgewiesen werden, als das Ding-an-sich des Dogmatikers. Weder das Subjektive noch das Objektive allein füllt das Bewußtseyn aus; das rein Subjektive ist Abstraktion so gut wie das rein Objektive; der dogmatische Idealismus setzt das Subjektive als Realgrund des Objektiven, der dogmatische Realismus das Objektive als Realgrund des Subjektiven. Der konsequente Realismus läugnet überhaupt das Bewußtseyn als eine Selbstthätigkeit des Sich-Setzens. Wenn aber auch sein Objekt, das er als Realgrund des Bewußtseyns setzt, als Nicht-Ich = Nicht-Ich ausgedrückt wird, wenn er die Realität seines Objekts im Bewußtseyn aufzeigt, und also ihm die Identität des Bewußtseyns, als ein Absolutes gegen sein objektives Aneinanderreihen des Endlichen an Endliches geltend gemacht wird: so muß er freilich die Form seines Princips einer reinen Objektivität aufgeben. So wie er ein Den-

ken zugiebt, so ist Ich = Ich aus der Analyse des Denkens darzustellen. Es ist das Denken als Satz ausgedrückt; denn Denken ist selbstthätiges Beziehen Entgegengesetzter, und das Beziehen ist, die Entgegengesetzten als gleich zu setzen. Allein wie der Idealismus die Einheit des Bewußtseyns geltend macht, so kann der Realismus die Zweiheit desselben geltend machen. Die Einheit des Bewußtseyns setzt eine Zweiheit, das Beziehen ein Entgegengesetztseyn voraus; dem Ich = Ich steht ein anderer Satz ebenso absolut entgegen: Das Subjekt ist nicht gleich dem Objekt; beide Sätze sind von gleichem Range.

So sehr einige Formen, in welchen Fichte sein System dargestellt hat, verleiten könnten, es als ein System des dogmatischen Idealismus zu nehmen, der das ihm entgegengesetzte Princip läugnet, — (wie denn Reinhold die transcendentale Bedeutung des Fichteschen Princips übersieht, nach welcher in Ich = Ich zugleich die Differenz des Subjekts und Objekts zu setzen gefordert wird, und im Fichteschen System ein System der „absoluten Subjektivität," d. i. einen „dogmatischen Idealismus" *) erblickt): — so unterscheidet sich der Fichtesche Idealismus gerade dadurch, daß die Identität, die er aufstellt, nicht das Objektive läugnet, sondern das Subjektive und Objektive auf gleichen Rang der Realität und Gewißheit setzt, — und reines und empirisches Bewußtseyn Eins ist. Um der Identität des Subjekts und Objekts willen, setze ich Dinge außer mir eben so gewiß, als ich mich setze; so gewiß Ich bin, sind die Dinge. Aber setzt Ich nur: Dinge, oder sich selbst, nur Eins von Beiden, oder auch Beide zugleich, aber getrennt; so wird Ich sich im System nicht selbst Subjekt = Objekt. Das Subjektive ist wohl Subjekt = Objekt, aber das Objektive nicht; und also Subjekt nicht gleich Objekt.

---

*) Beiträge 1stes Heft, S. 124 — 125.

Ich vermag als theoretisches Vermögen nicht, sich vollständig objektiv zu setzen, und aus der Entgegensetzung heraus zu kommen. „Ich setzt sich als bestimmt durch Nicht-Ich," *) ist derjenige Theil des dritten Grundsatzes, durch welchen sich Ich als Intelligentes konstituirt. Wenn sich nun gleich die objektive Welt als ein Accidenz der Intelligenz erweist, und das Nicht-Ich, wodurch die Intelligenz sich selbst bestimmt setzt, ein Unbestimmtes, und jede Bestimmung desselben ein Produkt der Intelligenz ist: so bleibt doch eine Seite des theoretischen Vermögens übrig, von welcher es bedingt ist. Nämlich die objektive Welt, in ihrer unendlichen Bestimmtheit durch die Intelligenz, bleibt zugleich immer ein Etwas für sie, das für sie zugleich unbestimmt ist. Das Nicht-Ich hat zwar keinen positiven Charakter, aber es hat den negativen, ein Anderes, d. h. ein Entgegengesetztes überhaupt zu seyn; — oder wie Fichte sich ausdrückt, „die Intelligenz ist durch einen Anstoß bedingt," der aber an sich durchaus „unbestimmt" ist. **) Da Nicht-Ich nur das Negative, ein Unbestimmtes ausdrückt, so kommt ihm selbst dieser Charakter nur durch ein Setzen des Ich zu: Ich setzt sich als nicht gesetzt; das Entgegensetzen überhaupt, das Setzen eines absolut durch Ich Unbestimmten ist selbst ein Setzen des Ich. In dieser Wendung ist die Immanenz des Ich, auch als Intelligenz, in Rücksicht auf ihr Bedingtseyn durch ein Anderes = X, behauptet. Aber der Widerspruch hat nur eine andere Form erhalten, durch die er selbst immanent geworden ist: nämlich das Entgegensetzen des Ich, und das Sich-selbst-Setzen des Ich widersprechen sich. Und aus dieser Entgegensetzung vermag das theoretische Vermögen nicht heraus zu kommen; sie bleibt deswegen für dasselbe absolut. Die produktive Einbildungskraft ist ein „Schweben" zwischen absolut Entgegengesetzten,

*) Wissenschaftslehre S. 55. (S. 52.)
**) Ebendaselbst S. 174 — 175. (S. 172 — 173.)

die sie nur in der Grenze synthesiren, aber deren entgegengesetzte Enden sie nicht vereinigen kann.

Durchs theoretische Vermögen wird sich Ich nicht objektiv. Statt zu Ich = Ich durch zu dringen, entsteht ihm das Objekt als Ich + Nicht-Ich; oder das reine Bewußtseyn erweist sich nicht gleich dem empirischen.

Es ergiebt sich hieraus der Charakter der transcendentalen Deduktion einer objektiven Welt. Ich = Ich als Princip der Spekulation oder der subjektiven philosophischen Reflexion, welche dem empirischen Bewußtseyn entgegengesetzt ist, hat sich objektiv als Princip der Philosophie dadurch zu erweisen, daß es die Entgegensetzung gegen das empirische Bewußtseyn aufhebt. Dieß muß geschehen, wenn das reine Bewußtseyn aus sich selbst eine Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten producirt, welche der Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseyns gleich ist. Hierdurch würde sich Ich = Ich als den immanenten Realgrund der Totalität des Außereinander der Objektivität erweisen. Aber im empirischen Bewußtseyn ist ein Entgegengesetztes, ein X, welches das reine Bewußtseyn, weil es ein Sich-selbst-Setzen ist, nicht aus sich produciren noch überwinden kann, sondern es voraussetzen muß. Es ist die Frage: ob die absolute Identität nicht auch, insofern sie als theoretisches Vermögen erscheint, gänzlich von der Subjektivität und von der Entgegensetzung gegen empirisches Bewußtseyn abstrahiren, und innerhalb dieser Sphäre sich selbst objektiv, A = A, werden kann? Aber dieses theoretische Vermögen, als Ich, das sich setzt als Ich bestimmt durch Nicht-Ich, ist überhaupt keine reine immanente Sphäre; auch innerhalb derselben ist jedes Produkt des Ich zugleich ein durch Ich nicht Bestimmtes. Das reine Bewußtseyn, insofern es die Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseyns aus sich producirt, erscheint deswegen mit dem Charakter der Mangelhaftigkeit. Diese ursprüngliche Mangelhaftigkeit desselben konstituirt sonach die Möglichkeit einer Deduktion der objektiven Welt überhaupt;

und das Subjektive desselben erscheint in dieser Deduktion aufs Klarste. Ich setzt eine objektive Welt, weil es sich, insofern es sich selbst setzt, als mangelhaft erkennt; und damit fällt die Absolutheit des reinen Bewußtseyns hinweg. Die objektive Welt erhält zum Selbstbewußtseyn das Verhältniß, daß sie eine Bedingung desselben wird. Reines Bewußtseyn und empirisches bedingen sich gegenseitig, Eins ist so nothwendig als das Andere; es wird, nach Fichte's Ausdruck, *) zum empirischen Bewußtseyn „fortgegangen," weil das reine Bewußtseyn kein „vollständiges Bewußtseyn" ist. In diesem Wechselverhältniß bleibt ihre absolute Entgegensetzung: die Identität, welche Statt finden kann, ist eine höchst unvollständige, und oberflächliche; es ist eine andere nothwendig, welche reines und empirisches Bewußtseyn in sich faßt, aber beide, als das, was sie sind, aufhebt.

Von der Form, welche das Objektive (oder die Natur) durch diese Art der Deduktion erhält, wird unten die Rede seyn. Aber die Subjektivität des reinen Bewußtseyns, die sich aus der erörterten Form der Deduktion ergiebt, giebt uns über eine andere Form derselben Aufschluß, in welcher die Produktion des Objektiven ein reiner Akt der freien Thätigkeit ist. Ist das Selbstbewußtseyn bedingt durch das empirische Bewußtseyn, so kann das empirische Bewußtseyn nicht Produkt absoluter Freiheit seyn; und die freie Thätigkeit des Ich würde nur Ein Faktor in der Konstruktion der Anschauung einer objektiven Welt werden. Daß die Welt ein Produkt der Freiheit der Intelligenz ist, ist das bestimmt ausgesprochene Princip des Idealismus; und wenn der Fichtesche Idealismus dieß Princip nicht zu einem System konstruirt hat, so wird sich der Grund davon in dem Charakter finden, in welchem die Freiheit in diesem System auftritt.

Die philosophische Reflexion ist ein Akt absoluter Freiheit,

---

*) Ebendaselbst S. 111 — 112. (S. 107 — 108.)

sie erhebt sich mit absoluter Willkür aus der Sphäre des Gegebenseyns und producirt mit Bewußtseyn, was im empirischen Bewußtseyn die Intelligenz bewußtlos producirt, und was daher als gegeben erscheint. In dem Sinne, in welchem der philosophischen Reflexion die Mannigfaltigkeit der nothwendigen Vorstellungen, als ein durch Freiheit hervorgebrachtes System entsteht, wird die bewußtlose Produktion einer objektiven Welt nicht als ein Akt der Freiheit behauptet, (denn insofern ist empirisches und philosophisches Bewußtseyn entgegengesetzt); sondern insofern beide die Identität des Sich-selbst-Setzens sind. Das Sich-selbst-Setzen, Identität des Subjekts und Objekts ist freie Thätigkeit.

In der vorigen Darstellung der Produktion der objektiven Welt aus dem reinen Bewußtseyn oder dem Sich-selbst-Setzen fand sich nothwendig ein absolutes Entgegensetzen ein. Dieß kommt, insofern die objektive Welt als ein Akt der Freiheit deducirt werden soll, als ein Selbstbeschränken des Ich durch sich selbst zum Vorschein. Und die produktive Einbildungskraft wird aus den Faktoren der unbestimmten, ins Unendliche gehenden, und der beschränkenden, auf Verendlichung gehenden Thätigkeit konstruirt. Wird die reflektirende Thätigkeit gleichfalls als eine unendliche gesetzt, wie sie (weil sie hier ideeller Faktor, ein absolut Entgegengesetztes ist) gesetzt werden muß: so kann auch sie selbst als ein Akt der Freiheit gesetzt werden, und Ich beschränkt sich mit Freiheit. Auf diese Weise würde nicht Freiheit und Schranke einander entgegenstehen, aber sich unendlich — und endlich setzen; — dasselbe was oben als Gegensatz des ersten und zweiten Grundsatzes vorkam. Die Beschränkung ist hiermit allerdings ein Immanentes; denn es ist das Ich, das sich selbst beschränkt, die Objekte werden nur gesetzt, um diese Beschränkung zu erklären, und das Sich-selbst-Beschränken der Intelligenz ist das einzige Reelle. Auf diese Art ist die absolute Entgegensetzung, welche das empirische Bewußtseyn zwischen Subjekt

und Objekt setzt, aufgehoben, aber sie ist in anderer Form in die Intelligenz selbst getragen. Und die Intelligenz findet sich einmal in unbegreifliche Schranken eingeschlossen, es ist ihr absolut unbegreifliches Gesetz, sich selbst zu beschränken; aber gerade die Unbegreiflichkeit der Entgegensetzung des gemeinen Bewußtseyns für dasselbe ist, was zur Spekulation treibt. Die Unbegreiflichkeit bleibt aber in dem System, durch die in die Intelligenz selbst gesetzte Schranke, deren Kreis zu durchbrechen, das einzige Interesse des philosophischen Bedürfnisses ist.

Wird die Freiheit — der beschränkenden Thätigkeit entgegen gesetzt, als Sich-selbst-Setzen dem Entgegensetzen: so ist die Freiheit bedingt, was nicht seyn soll. Wird auch die beschränkende Thätigkeit als eine Thätigkeit der Freiheit gesetzt, — wie oben Sich-selbst-Setzen, und Entgegensetzen, Beides ins Ich gesetzt wurde: — so ist die Freiheit absolute Identität, aber sie widerspricht ihrer Erscheinung, die immer ein nicht Identisches, Endliches, und Unfreies ist. Es gelingt der Freiheit im System nicht, sich selbst zu produciren; das Produkt entspricht nicht dem Producirenden. Das System, das vom Sich-selbst-Setzen ausgeht, führt die Intelligenz zu ihrer bedingten Bedingung in ein Endloses von Endlichkeiten fort, ohne sie in ihnen und aus ihnen wiederherzustellen.

Weil im bewußtlosen Produciren die Spekulation ihr Princip Ich = Ich nicht vollständig aufweisen kann, sondern das Objekt des theoretischen Vermögens nothwendig ein von Ich nicht Bestimmtes in sich enthält, so wird an das praktische Vermögen verwiesen. Dem Ich kann es nicht durch bewußtloses Produciren gelingen, sich als Ich = Ich zu setzen, oder sich als Subjekt = Objekt anzuschauen. Die Forderung ist also noch vorhanden, daß Ich sich als Identität, als Subjekt = Objekt, d. i. praktisch producire; daß Ich sich selbst in das Objekt metamorphosire. Diese höchste Forderung bleibt im Fich-

teschen System eine Forderung; sie wird nicht nur nicht in eine ächte Synthese aufgelöst, sondern als Forderung fixirt, damit das Ideale dem Reellen absolut entgegengesetzt, und die höchste Selbstanschauung des Ichs als eines Subjekt = Objekts unmöglich gemacht.

Ich = Ich wird praktisch postulirt, und dieß so vorgestellt, daß Ich sich auf diese Art als Ich zum Objekt werde, indem es mit dem Nicht-Ich ins Kausalitätsverhältniß trete, wodurch Nicht-Ich verschwände, und das Objekt ein absolut vom Ich Bestimmtes, also = Ich wäre. Hier wird das Kausalitätsverhältniß herrschend, und dadurch die Vernunft, oder das Subjekt = Objekt als Eins der Entgegengesetzten fixirt, und die wahre Synthese unmöglich gemacht.

Diese Unmöglichkeit, daß das Ich sich aus der Entgegensetzung der Subjektivität und des X, das ihm im bewußtlosen Produciren entsteht, rekonstruirt, und Eins wird mit seiner Erscheinung, — drückt sich so aus, daß die höchste Synthese, die das System aufzeigt, ein Sollen ist. Ich gleich Ich verwandelt sich in: Ich soll gleich Ich seyn; das Resultat des Systems kehrt nicht in seinen Anfang zurück.

Ich soll die objektive Welt vernichten, „Ich soll" absolute „Kausalität auf Nicht-Ich haben." *) Dieß wird widersprechend gefunden; denn damit würde Nicht-Ich aufgehoben, und das Entgegensetzen oder das Setzen eines Nicht-Ich ist absolut. „Die Beziehung der reinen Thätigkeit auf ein Objekt" kann also nur als „Streben" **) gesetzt werden. Das objektive dem subjektiven gleiche Ich hat, weil es Ich = Ich darstellt, ein Entgegensetzen, also ein Nicht-Ich zugleich gegen sich; jenes das Ideale, und dieses das Reelle sollen gleich seyn. Dieß praktische Postulat des absoluten Sollens drückt nichts als eine „ge-

*) Wissenschaftslehre S. 236. (S. 231.)
**) Ebendaselbst S. 246 — 247. (S. 242.)

dachte" Vereinigung der Entgegensetzung, die sich nicht in eine Anschauung vereinigt, — nur die Antithese des ersten und zweiten Grundsatzes aus.

Ich = Ich ist hiermit von der Spekulation verlassen worden, und der Reflexion anheim gefallen. Das reine Bewußtseyn tritt nicht mehr als absolute Identität auf, sondern in seiner höchsten Würde ist es dem empirischen Bewußtseyn entgegengesetzt.

Es erhellt hieraus, welchen Charakter die Freiheit in diesem Systeme hat. Sie ist nämlich nicht das Aufheben der Entgegengesetzten, sondern die Entgegensetzung gegen dieselben; und wird in dieser Entgegensetzung als negative Freiheit fixirt. Die Vernunft konstituirt sich durch Reflexion als Einheit, der absolut eine Mannigfaltigkeit gegenüber steht; das Sollen drückt diese bestehende Entgegensetzung, das Nicht-Seyn der absoluten Identität aus. Das reine Setzen, die freie Thätigkeit ist, als eine Abstraktion, in der absoluten Form eines Subjektiven gesetzt. Die transcendentale Anschauung, wovon das System ausgeht, war in der Form der philosophischen Reflexion, die sich zum reinen Denken seiner selbst durch absolute Abstraktion erhebt, ein Subjektives. Um die transcendentale Anschauung in ihrer wahren Formlosigkeit zu haben, mußte von diesem Charakter eines Subjektiven abstrahirt werden; die Spekulation mußte von ihrem subjektiven Princip diese Form entfernen, um es zur wahren Identität des Subjekts und Objekts zu erheben. So aber sind die transcendentale Anschauung, — insofern sie der philosophischen Reflexion angehört, — und die transcendentale Anschauung, — insofern sie weder Subjektives noch Objektives ist, — Eins und dasselbe geblieben. Das Subjekt = Objekt kommt aus der Differenz, und aus der Reflexion nicht mehr heraus; es bleibt ein subjektives Subjekt = Objekt, welchem die Erscheinung absolut ein Fremdes ist, und welches nicht dazu gelangt, sich selbst in seiner Erscheinung anzuschauen.

So wenig das theoretische Vermögen des Ich zur absoluten Selbstanschauung gelangen konnte, so wenig kann es das praktische. Dieses wie jenes ist durch einen Anstoß bedingt, der sich als Faktum nicht aus dem Ich ableiten läßt, dessen Deduktion die Bedeutung hat, daß er als Bedingung des theoretischen und praktischen Vermögens aufgezeigt wird. Die Antinomie bleibt als Antinomie, und wird im Streben, welches das Sollen als Thätigkeit ist, ausgedrückt. Diese Antinomie ist nicht die Form, in welcher der Reflexion das Absolute erscheint (wie für die Reflexion kein anderes Auffassen des Absoluten, als durch Antinomie möglich ist); sondern dieser Gegensatz der Antinomie ist das Fixirte, das Absolute, er soll als Thätigkeit — nämlich als ein Streben, die höchste Synthese seyn, und die Idee der Unendlichkeit eine Idee in dem Kantischen Sinne bleiben, in welchem sie der Anschauung absolut entgegengesetzt ist.

Diese absolute Entgegensetzung der Idee und der Anschauung, und die Synthese derselben, die nichts als eine sich selbst zerstörende Forderung ist, — nämlich eine Forderung der Vereinigung, die aber nicht geschehen soll, — drückt sich im unendlichen Progreß aus. Die absolute Entgegensetzung wird hiermit in die Form eines niedrigeren Standpunktes geschoben, welche lange für eine wahre Aufhebung der Entgegensetzung und die höchste Auflösung der Antinomie durch Vernunft gegolten hat. Das in die Ewigkeit verlängerte Daseyn schließt Beides, Unendlichkeit der Idee und Anschauung in sich, aber Beides in solchen Formen, die ihre Synthese unmöglich macht. Die Unendlichkeit der Idee schließt alle Mannigfaltigkeit aus; die Zeit hingegen schließt unmittelbar Entgegensetzung, ein Außereinander in sich. Und das Daseyn in der Zeit ist ein sich Entgegengesetztes, Mannigfaltiges; und die Unendlichkeit ist außer ihr. Der Raum ist gleichfalls ein Außersichgesetztseyn, aber in seinem Charakter der Entgegensetzung kann er eine unendlich reichere Synthese genannt werden, als die Zeit. Der Vorzug, den die

Zeit erhält, daß der Progreß in ihr geschehen soll, kann nur darin liegen, daß das Streben absolut einer äußeren Sinnenwelt entgegen, und als ein Inneres gesetzt wird, wobei Ich als absolutes Subjekt, als Einheit des Punkts, und populärer als Seele hypostasirt wird. Soll die Zeit Totalität seyn, als unendliche Zeit, so ist die Zeit selbst aufgehoben, und es war nicht nöthig, zu ihrem Namen, und zu einem Progreß des verlängerten Daseyns zu fliehen. Das wahre Aufheben der Zeit ist zeitlose Gegenwart, d. i. Ewigkeit; und in dieser fällt das Streben, und das Bestehen absoluter Entgegensetzung weg. Jenes verlängerte Daseyn beschönigt die Entgegensetzung nur in der Synthese der Zeit, deren Dürftigkeit durch diese beschönigende Verbindung mit einer ihr absolut entgegengesetzten Unendlichkeit nicht vervollständigt, sondern auffallender wird.

Alle ferneren Entwickelungen des im Streben Enthaltenen, und die Synthesen der aus der Entwickelung sich ergebenden Entgegensetzungen haben das Princip der Nichtidentität in sich. Die ganze weitere Ausführung des Systems gehört einer konsequenten Reflexion an, die Spekulation hat keinen Theil daran. Die absolute Identität ist nur in der Form eines Entgegengesetzten, nämlich als Idee vorhanden; das unvollständige Kausalverhältniß liegt jeder ihrer Vereinigungen mit dem Entgegengesetzten zum Grunde. Das sich in der Entgegensetzung setzende oder sich selbst beschränkende Ich, und das ins Unendliche gehende, treten, jenes unter dem Namen des subjektiven, dieses unter dem Namen des objektiven in diese Verbindung: daß das Sich-selbst-Bestimmen des subjektiven Ich ein Bestimmen nach der Idee des objektiven Ich, der absoluten Selbstthätigkeit, der Unendlichkeit ist; und das objektive Ich, die absolute Selbstthätigkeit durch das subjektive nach dieser Idee bestimmt wird. Ihr Bestimmen ist ein Wechselbestimmen. Das subjektive, ideelle Ich erhält vom objektiven, um es so auszudrücken, die Materie seiner Idee, nämlich die absolute Selbstthätigkeit, die

Unbestimmtheit; das objektive, ins Unendliche gehende, reelle Ich wird begrenzt vom subjektiven. Aber das subjektive, weil es nach der Idee der Unendlichkeit bestimmt, hebt die Begrenzung wieder auf, macht das objektive in seiner Unendlichkeit zwar endlich, aber zugleich in seiner Endlichkeit unendlich. In dieser Wechselbestimmung bleibt die Entgegensetzung der Endlichkeit und Unendlichkeit, der reellen Bestimmtheit und ideellen Unbestimmtheit; Idealität und Realität sind unvereinigt. Oder Ich, als ideelle und reelle Thätigkeit zugleich, die sich nur als verschiedene Richtungen unterscheiden, hat in einzelnen unvollständigen Synthesen, wie sich nachher zeigen wird, im Trieb, im Gefühl seine verschiedenen Richtungen vereinigt, aber es gelangt in ihnen nicht zu einer vollständigen Darstellung seiner selbst; es producirt in dem unendlichen Progreß des verlängerten Daseyns endlos Theile von sich, aber nicht sich selbst in der Ewigkeit des Sich-selbst-Anschauens als Subjekt-Objekt.

Das Festhalten an der Subjektivität der transcendentalen Anschauung, durch welches Ich ein subjektives Subjekt-Objekt bleibt, erscheint in dem Verhältniß des Ich zur Natur am Auffallendsten, theils in der Deduktion derselben, theils in den darauf sich gründenden Wissenschaften.

Weil Ich subjektives Subjekt-Objekt ist, so bleibt ihm eine Seite, von welcher ihm ein Objekt absolut entgegengesetzt ist, — von welcher es durch dasselbe bedingt ist. Das dogmatische Setzen eines absoluten Objekts verwandelt sich in diesem Idealismus, wie wir gesehen haben, in ein — der freien Thätigkeit absolut entgegengesetztes — Sich-selbst-Beschränken. Dieß Gesetztseyn der Natur durch Ich ist ihre Deduktion, und der transcendentale Gesichtspunkt. Es wird sich zeigen, wie weit er reicht und was seine Bedeutung ist.

Als Bedingung der Intelligenz wird eine ursprüngliche Bestimmtheit postulirt, was oben als Nothwendigkeit erschien (weil

das reine Bewußtseyn kein vollständiges Bewußtseyn ist) zum empirischen Bewußtseyn fortzugehen. Ich soll sich selbst absolut begrenzen, entgegensetzen; es ist Subjekt, und die Schranke ist im Ich und durch Ich. Diese Selbstbegrenzung wird sowohl eine Begrenzung der subjektiven Thätigkeit, der Intelligenz, als der objektiven Thätigkeit; die begrenzte „objektive Thätigkeit ist der Trieb;“ *) die begrenzte subjektive ist der Zweckbegriff. Die Synthese dieser gedoppelten Bestimmtheit ist Gefühl; in ihm ist Erkenntniß und Trieb vereinigt. Zugleich aber „ist Fühlen ein lediglich Subjektives,“ **) und im Gegensatz gegen Ich = Ich, gegen das Unbestimmte erscheint es allerdings als ein Bestimmtes überhaupt, und zwar als ein Subjektives im Gegensatz gegen Ich als Objektives; es erscheint als ein Endliches überhaupt sowohl gegen die unendliche reelle Thätigkeit, als gegen die ideelle Unendlichkeit, im Verhältniß zur letzteren als ein Objektives. Aber für sich ist Fühlen als Synthesis des Subjektiven und Objektiven, der Erkenntniß und des Triebes charakterisirt worden; und weil es Synthesis ist, fällt sein Gegensatz gegen ein Unbestimmtes weg, dieß Unbestimmte sey nun eine unendliche objektive oder subjektive Thätigkeit. Es ist überhaupt nur endlich für die Reflexion, die jene Entgegensetzung der Unendlichkeit producirt; an sich ist es gleich der Materie, Subjektives und Objektives zugleich, Identität, insofern diese sich nicht zur Totalität rekonstruirt hat.

Gefühl sowohl als Trieb erscheinen als Begrenzte, und „die Aeußerung des Begrenzten und der Begrenzung in uns ist Trieb und Gefühl; das ursprüngliche bestimmte System von Trieben und Gefühlen ist die Natur. Da das Bewußtseyn derselben sich uns aufdringt, und zugleich die Substanz, in welcher dieses System von Begrenzungen sich findet, diejenige seyn soll, welche

---

*) Fichte's Sittenlehre S. 131. (Jena und Leipzig 1798.)
**) Wissenschaftslehre S. 285. (S. 280.)

frei denkt, und will, und die wir als uns selbst setzen: ist es unsere Natur;" *) und Ich und meine Natur machen das subjektive Subjekt=Objekt aus, „meine Natur ist selbst im Ich."

Es müssen aber zwei Arten der Vermittelung der Entgegensetzung der Natur und Freiheit, des ursprünglich Beschränkten und des ursprünglich Unbeschränkten unterschieden werden; und es ist wesentlich zu erweisen, daß die Vermittelung auf verschiedene Art geschieht. Dieß wird uns die Verschiedenheit des transcendentalen Standpunkts, und des Standpunkts der Reflexion, deren letzterer den ersteren verdrängt, — die Differenz des Anfangspunkts und des Resultats dieses Systems in einer neuen Form zeigen.

Einmal ist Ich = Ich, Freiheit und Trieb sind Eines und ebendasselbe, — dieß ist der transcendentale Gesichtspunkt. „Obgleich ein Theil dessen, das mir zukommt, nur durch Freiheit möglich seyn soll, und ein anderer Theil desselben von der Freiheit unabhängig, und sie von ihm unabhängig seyn soll: so ist dennoch die Substanz, welcher Beides zukommt, nur eine und eben dieselbe, und wird als eine und eben dieselbe gesetzt. Ich, der ich fühle, und ich, der ich denke, ich, der ich getrieben bin, und ich, der ich mit freiem Willen mich entschließe — bin derselbe." **) „Mein Trieb als Naturwesen, meine Tendenz als reiner Geist, sind vom transcendentalen Gesichtspunkte aus ein und eben derselbe Urtrieb, der mein Wesen konstituirt, — nur wird er angesehen von zwei verschiedenen Seiten;" ***) ihre Verschiedenheit ist nur in der Erscheinung.

Das andere Mal sind beide verschieden, Eins die Bedingung des Anderen, Eins herrschend über das Andere. Die „Natur als Trieb muß zwar gedacht werden als sich selbst durch sich selbst bestimmend," — „aber sie ist charakterisirt durch

*) Sittenlehre S. 136.
**) Ebendaselbst S. 134 — 135.
***) Ebendaselbst S. 166.

den Gegensatz der Freiheit. Die Natur bestimmt sich selbst, heißt darum, sie i st bestimmt, sich zu bestimmen, durch ihr Wesen, formaliter, sie kann nie unbestimmt seyn, wie ein freies Wesen gar wohl seyn kann; auch ist sie gerade so materialiter bestimmt, und hat nicht, wie das freie Wesen, die Wahl zwischen einer gewissen Bestimmung, und ihrer entgegengesetzten."*) Die Synthesis der Natur und der Freiheit giebt nun folgende Rekonstruktion der Identität aus der Entzweiung zur Totalität. Ich, als Intelligenz, der Unbestimmte — und Ich, der ich getrieben bin, die Natur, der Bestimmte, werde dadurch derselbe, daß „der Trieb zum Bewußtseyn kommt; insofern nun steht er in meiner Gewalt, er wirkt in dieser Region gar nicht, sondern ich wirke, oder wirke nicht, zufolge desselben."**) „Das Reflektirende ist höher als das Reflektirte; der Trieb des Reflektirenden, des Subjekts des Bewußtseyns, heißt der höhere Trieb;" ***) der niedrigere, die Natur, muß in die „Botmäßigkeit" des höheren, der Reflexion, gesetzt werden. Dieß Verhältniß der Botmäßigkeit einer Erscheinung des Ich gegen die andere soll die höchste Synthese seyn.

Aber diese letztere Identität und die Identität des transcendentalen Gesichtspunkts sind sich ganz entgegengesetzt. Im transcendentalen ist Ich = Ich, Ich ins Substantialitäts-Verhältniß, oder wenigstens noch ins Wechselverhältniß gesetzt; in dieser Rekonstruktion der Identität hingegen ist das Eine das Herrschende, das Andere das Beherrschte, das Subjektive nicht gleich dem Objektiven, sondern sie stehen im Kausalitäts-Verhältniß, eins kommt in die Botmäßigkeit. Von den zwei Sphären der Freiheit und Nothwendigkeit ist diese jener untergeordnet. So wird das Ende des Systems seinem Anfang, das Resultat seinem Princip ungetreu. Das Princip war Ich = Ich;

*) Ebendaselbst S. 139; 141.
**) Ebendaselbst S. 159.
***) Ebendaselbst S. 166.

das Resultat ist Ich nicht = Ich. Die erstere Identität ist eine ideell=reelle, Form und Materie ist Eins; die letztere eine bloß ideelle, Form und Materie ist getrennt: sie ist eine bloß formale Synthese.

Diese Synthese des Beherrschens ergiebt sich auf folgende Art. „Dem reinen Triebe," der auf absolutes Selbstbestimmen „zur Thätigkeit um der Thätigkeit willen" geht, ist entgegen ein objektiver Trieb, ein System von Beschränkungen. Indem sich Freiheit und Natur vereinigen, „giebt" jene „von ihrer Reinheit," diese von ihrer Unreinheit „auf;" die synthetische Thätigkeit, damit sie doch rein und unendlich sey, muß gedacht werden als eine „objektive Thätigkeit, deren Endzweck absolute Freiheit, absolute Unabhängigkeit von aller Natur ist, — ein nie zu erreichender Endzweck," *) eine unendliche Reihe, durch deren Fortsetzung das Ich absolut = Ich würde, d. h. Ich höbe sich als Objekt selbst auf, und damit auch als Subjekt. Aber es soll sich nicht aufheben. So giebt es für Ich nur eine mit Beschränkungen, Quantitäten erfüllte, unbestimmbar verlängerte Zeit, und der bekannte Progreß soll aushelfen. Wo die höchste Synthese erwartet wird, bleibt immer dieselbe Antithese der beschränkten Gegenwart, und einer außer ihr liegenden Unendlichkeit. Ich = Ich ist das Absolute, die Totalität, außer Ich nichts. Aber so weit bringt es Ich im System nicht, und wenn die Zeit eingemischt werden soll, nie; es ist absolut mit einem Nicht=Ich afficirt, und vermag sich immer nur als ein Quantum von Ich zu setzen.

Die Natur ist hiermit sowohl in theoretischer als in praktischer Rücksicht ein wesentlich Bestimmtes und Todtes. In jener Rücksicht ist sie die angeschaute Selbstbeschränkung, d. h. die objektive Seite des Selbstbeschränkens. Indem sie als Bedingung des Selbstbewußtseyns deducirt, und, um das Selbstbe=

*) Ebendaselbst S. 185; 167.

wußtseyn zu erklären, gesetzt wird: ist sie bloß ein zum Behuf der Erklärung durch Reflexion Gesetztes, ein ideell Bewirktes. Wenn sie schon dadurch, daß das Selbstbewußtseyn als durch sie bedingt erwiesen wird, eine gleiche Würde der Selbstständigkeit mit jenem erhält: so ist, weil sie nur durch die Reflexion gesetzt ist, ihre Selbstständigkeit eben dadurch auch vernichtet, und ihr Grundcharakter der des Entgegengesetztseyns.

Ebenso wird in praktischer Rücksicht, in der Synthese des bewußtlosen Sich-selbst-Bestimmens, und des Selbstbestimmens durch einen Begriff, — des Naturtriebs, und des „Triebs der Freiheit um der Freiheit willen," *) die Natur durch die Kausalität der Freiheit zu einem reell Bewirkten. Das Resultat ist: Der Begriff soll Kausalität auf die Natur haben, und die Natur als ein absolut Bestimmtes gesetzt werden.

Wenn die Reflexion ihre Analyse des Absoluten vollständig in einer Antinomie setzt, das eine Glied als Ich, Unbestimmtheit, oder Sich-selbst-Bestimmen, das andere als Objekt, Bestimmtseyn, und beide als ursprünglich anerkennt: so behauptet sie die relative Unbedingtheit, und damit auch die relative Bedingtheit beider. Ueber diese Wechselwirkung des gegenseitigen Bedingens kann die Reflexion nicht hinaus. Sie erweist sich als Vernunft dadurch, daß sie die Antinomie des bedingten Unbedingten aufstellt; und indem sie durch dieselbe auf eine absolute Synthese der Freiheit und des Naturtriebs hinweist, hat sie die Entgegensetzung und das Bestehen beider, oder Eines derselben, und sich selbst nicht als das Absolute und Ewige behauptet, sondern vernichtet, und in den Abgrund ihrer Vollendung gestürzt. Wenn sie aber sich und Eins ihrer Entgegengesetzten als das Absolute behauptet, und am Kausalitätsverhältnisse festhält: so ist der transcendentale Gesichtspunkt und die Vernunft dem Standpunkt der bloßen Reflexion und dem Verstand unter-

*) Ebendaselbst S. 178.

legen, dem es gelungen ist, das Vernünftige in der Form einer Idee, als ein absolut Entgegengesetztes zu fixiren. Für die Vernunft bleibt nichts als die Ohnmacht des sich selbst aufhebenden Forderns, und der Schein einer — (aber verständigen, formalen) — Vermittelung der Natur und Freiheit in der bloßen Idee der Aufhebung der Gegensätze, in der Idee der Unabhängigkeit des Ich, und des absolut Bestimmtseyns der Natur, die als ein zu Negirendes, als absolut abhängig gesetzt ist. Der Gegensatz ist aber nicht verschwunden, sondern, — weil, indem Ein Glied desselben besteht, auch das andere besteht, — unendlich gemacht.

Auf diesem höchsten Standpunkte hat die Natur den Charakter der absoluten Objektivität oder des Todes; nur auf einem niedrigeren Standpunkte tritt sie mit dem Schein eines Lebens, als Subjekt = Objekt auf. Wie auf dem höchsten Standpunkte das Ich die Form seiner Erscheinung als Subjekt nicht verliert: so wird dagegen der Charakter der Natur, Subjekt = Objekt zu seyn, ein bloßer Schein, und absolute Objektivität ihr Wesen.

Die Natur ist nämlich das bewußtlose Produciren des Ich; und Produciren des Ich ist ein Sich-selbst-Bestimmen, die Natur also selbst Ich, Subjekt = Objekt. „Und so wie meine Natur gesetzt ist: giebt es noch Natur außer der meinen, welche nicht die ganze Natur ist; die Natur außer mir wird gesetzt, um meine Natur zu erklären. Weil meine Natur bestimmt ist als ein Trieb, ein Sich-selbst-Bestimmen durch sich selbst, so muß auch die Natur außer mir so bestimmt werden, und diese Bestimmung außer mir ist Erklärungsgrund meiner Natur.“ *)

Von diesem Sich-selbst-Bestimmenden durch sich selbst müssen nun die Reflexions-Produkte, Ursache und Wirkung, Ganzes und Theil u. s. w. in ihrer Antinomie prädicirt, die Natur

*) Ebendaselbst S. 141 — 142.

also als Ursache und Wirkung ihrer selbst, „als Ganzes und Theil“ zugleich u. s. w. gesetzt werden, wodurch sie den Schein erhält, ein Lebendiges und „Organisches“ zu seyn. *)

Allein dieser Standpunkt, auf welchem das Objektive von der reflektirenden Urtheilskraft als ein Lebendiges charakterisirt wird, wird zu einem niedrigern Standpunkt. Ich findet sich nämlich nur als Natur, insofern es seine ursprüngliche Begrenztheit allein anschaut, und die absolute Schranke des Urtriebs, also sich selbst objektiv setzt. Auf dem transcendentalen Standpunkte wird aber Subjekt = Objekt nur im reinen Bewußtseyn, im unbeschränkten Sich-selbst-Setzen anerkannt; dieses Sich-selbst-Setzen hat aber ein absolutes Entgegensetzen gegen sich, welches hierdurch als absolute Schranke des Urtriebs bestimmt ist. Insofern Ich, als Trieb, sich nicht nach der Idee der Unendlichkeit bestimmt, also sich endlich setzt, ist dieses Endliche die Natur; es ist, als Ich, zugleich unendlich und Subjekt-Objekt. Der transcendentale Gesichtspunkt, weil er nur das Unendliche als Ich setzt, macht hiermit eine Trennung des Endlichen und Unendlichen. Er zieht die Subjekt-Objektivität aus dem, was als Natur erscheint, heraus, und dieser bleibt nichts, als die todte Schale der Objektivität. Ihr, dem vorher Endlich-Unendlichen, wird die Unendlichkeit genommen, und sie bleibt reine Endlichkeit, dem Ich = Ich entgegengesetzt; was Ich an ihr war, wird zum Subjekt gezogen. Wenn nun der transcendentale Gesichtspunkt von der Identität, Ich = Ich, worin weder Subjektives noch Objektives ist, zur Differenz beider (welche als Entgegensetzen gegen das Sich-selbst-Setzen, gegen Ich = Ich geblieben ist) fortgeht, und die Entgegengesetzten immer weiter bestimmt: so kommt er auch zu einem Standpunkt, auf welchem Natur für sich, als Subjekt = Objekt gesetzt ist; aber es soll nicht vergessen werden, daß diese

*) Ebendaselbst S. 144 flg.

Ansicht der Natur nur ein Produkt der Reflexion auf dem niedrigern Standpunkt sey. In der transcendentalen Deduktion bleibt die Schranke des Urtriebs (— objektiv gesetzt — Natur) eine dem Urtrieb, dem wahren Wesen, das Ich = Ich, Subjekt = Objekt ist, absolut entgegengesetzte reine Objektivität.

Diese Entgegensetzung ist die Bedingung, durch welche Ich praktisch wird, d. h. die Entgegensetzung aufheben muß. Diese Aufhebung wird so gedacht, daß Eins vom Andern abhängig gesetzt wird. Die Natur wird in praktischer Rücksicht gesetzt als ein absolut durch den Begriff Bestimmtes; insofern sie nicht vom Ich bestimmt ist, hat Ich nicht Kausalität, oder ist nicht praktisch. Und der Standpunkt, welcher die Natur lebendig setzte, fällt wieder weg; denn ihr Wesen, ihr Ansich, sollte nichts seyn, als eine Schranke, eine Negation. Die Vernunft bleibt auf diesem praktischen Standpunkte nichts als die todte und tödtende Regel formaler Einheit, in die Hand der Reflexion gegeben, welche Subjekt und Objekt ins Verhältniß der Abhängigkeit des Einen vom Andern oder der Kausalität setzt, und auf diese Weise das Princip der Spekulation, die Identität gänzlich beseitigt.

In der Darstellung und Deduktion der Natur, wie sie im System des Naturrechts gegeben ist, zeigt sich die absolute Entgegensetzung der Natur und der Vernunft, und die Herrschaft der Reflexion in ihrer ganzen Härte.

„Das Vernunftwesen" muß sich nämlich „eine Sphäre für seine Freiheit" bilden; „diese Sphäre schreibt es sich zu, es ist aber diese Sphäre selbst nur im Gegensatz, nur insofern es sich ausschließend darein setzt, daß keine andere Person darin wähle; indem es sie sich zuschreibt, setzt es sie sich zugleich wesentlich entgegen. Das Subjekt" — als das Absolute, „in sich selbst Thätige, und Sich-selbst-Bestimmende zum Denken eines Objekts, — setzt die ihm zugehörige Sphäre seiner Frei-

heit außer sich und sich geschieden von ihr;" *) seine Beziehung auf dieselbe ist nur ein Haben. Der Grundcharakter der Natur ist: eine Welt — des Organischen, ein absolut Entgegengesetztes zu seyn; das Wesen der Natur ist ein atomistisches Todtes, „eine flüssigere oder zähere und haltbarere Materie," **) die auf mannigfaltige Art gegenseitig Ursache und Wirkung ist. Der Begriff der „Wechselwirkung" mindert die völlige Entgegensetzung des bloß Ursächlichen und des bloß Bewirkten wenig. Die Materie wird dadurch mannigfaltig gegenseitig „modifikabel;" aber selbst die Kraft zu dieser dürftigen Verbindung liegt außer ihr. Die Unabhängigkeit der Theile, vermöge welcher sie in sich selbst organische Ganze seyn sollen, so wie die Abhängigkeit der Theile vom Ganzen, ist die teleologische „Abhängigkeit vom Begriff;" denn die „Artikulation" ***) ist gesetzt zum Behuf eines Andern, des Vernunft-Wesens, das wesentlich von ihr geschieden ist. Luft, Licht u. s. w. werden zur atomistischen „bildsamen Materie;" und zwar Materie hier überhaupt im gewöhnlichen Sinne, als schlechthin dem Sich-selbst-Setzenden entgegengesetzt.

Fichte kommt auf diese Art näher dazu, mit dem Gegensatz der Natur und der Freiheit fertig zu werden, und die Natur als ein absolut Bewirktes und Todtes aufzuzeigen, als Kant. Bei diesem ist die Natur gleichfalls gesetzt als ein absolut Bestimmtes. Weil sie aber nicht durch dasjenige, was bei Kant Verstand heißt, bestimmt gedacht werden kann, sondern ihre besonderen mannigfaltigen Erscheinungen durch unsern menschlichen diskursiven Verstand unbestimmt gelassen werden: so müssen sie durch einen andern Verstand bestimmt gedacht werden; aber so daß dieß nur als Maxime unserer reflektirenden Urtheilskraft gilt, und nichts über die Wirk-

---

*) Naturrecht Th. I., S. 55 — 56. (Jena und Leipzig 1796.)
**) Ebendaselbst S. 71 ff.
***) Ebendaselbst S. 61.

lichkeit eines andern Verstandes ausgemacht wird. Fichte bedarf dieses Umwegs, die Natur erst durch die Idee eines andern aparten Verstandes, als der menschliche ist, zu einem Bestimmten werden zu lassen, nicht; sie ist es unmittelbar durch und für die Intelligenz. Diese beschränkt sich selbst absolut, und dieß Sich-selbst-Beschränken ist aus Ich = Ich nicht abzuleiten, nur daraus zu deduciren, d. h. seine Nothwendigkeit aus der Mangelhaftigkeit des reinen Bewußtseyns aufzuzeigen; und die Anschauung dieser ihrer absoluten Beschränktheit, der Negation, ist die objektive Natur.

Auffallender wegen der daraus sich ergebenden Konsequenzen wird dieß Verhältniß der Abhängigkeit der Natur vom Begriff, die Entgegensetzung der Vernunft, in den beiden Systemen der Gemeinschaft der Menschen.

Diese Gemeinschaft ist vorgestellt als eine Gemeinschaft von Vernunftwesen, welche den Umweg durch die Begriffs-Herrschaft nehmen muß. Jedes Vernunftwesen ist ein gedoppeltes fürs andere: a) „ein freies, vernünftiges Wesen;" b) „eine modifikable Materie," ein Fähiges, „als bloße Sache behandelt zu werden." *) Diese Trennung ist absolut, und so wie sie in ihrer Unnatürlichkeit einmal zu Grunde liegt, ist keine reine Beziehung mehr gegen einander möglich, in welcher die ursprüngliche Identität sich darstellte und erkennte; sondern jede Beziehung ist ein Beherrschen und Beherrschtwerden nach Gesetzen eines konsequenten Verstandes. Das ganze Gebäude der Gemeinschaft lebendiger Wesen ist von der Reflexion erbaut.

„Die Gemeinschaft vernünftiger Wesen" erscheint als „bedingt" durch die nothwendige Beschränkung „der Freiheit, die sich selbst das Gesetz giebt, sich zu beschränken." **) Und der

---

*) Naturrecht Th. I., S. 95 flg.
**) Ebendaselbst S. 94, 103 — 104.

Begriff des Beschränkens konstituirt ein Reich der Freiheit, in welchem jedes wahrhaft freie, für sich selbst unendliche und unbeschränkte, d. h. schöne Wechselverhältniß des Lebens dadurch vernichtet wird, daß das Lebendige in Begriff und Materie zerrissen ist, und die Natur unter eine Botmäßigkeit kommt.

Die Freiheit ist der Charakter der Vernünftigkeit, sie ist das an sich alle Beschränkung Aufhebende, und das Höchste des Fichteschen Systems. In der Gemeinschaft mit Andern aber muß sie aufgegeben werden, damit die Freiheit aller in Gemeinschaft stehender Vernunftwesen möglich sey; und die Gemeinschaft ist wieder eine Bedingung der Freiheit. Die Freiheit muß sich selbst aufheben, um Freiheit zu seyn. Es erhellt hieraus wieder, daß Freiheit hier ein bloß Negatives, nämlich absolute Unbestimmtheit, oder, wie oben vom Sich-selbst-Setzen gezeigt worden ist, ein rein ideeller Faktor ist, — die Freiheit vom Standpunkte der Reflexion betrachtet. Diese Freiheit findet sich nicht als Vernunft, sondern als Vernunftwesen, d. h. synthesirt mit seinem Entgegengesetzten, einem Endlichen. Und schon diese Synthese der Personalität schließt die Beschränkung des einen der ideellen Faktoren, wie hier die Freiheit ist, in sich. Vernunft und Freiheit als Vernunftwesen ist nicht mehr Vernunft und Freiheit, sondern ein Einzelnes. Und die Gemeinschaft der Person mit Andern muß daher wesentlich nicht als eine Beschränkung der wahren Freiheit des Individuums, sondern als eine Erweiterung derselben angesehen werden. Die höchste Gemeinschaft ist die höchste Freiheit, sowohl der Macht als der Ausübung nach; — in welcher höchsten Gemeinschaft aber gerade die Freiheit, als ideeller Faktor, und die Vernunft, als entgegengesetzt der Natur, ganz wegfällt.

Wenn die Gemeinschaft der Vernunftwesen wesentlich ein Beschränken der wahren Freiheit wäre, so würde sie an und für sich die höchste Tyrannei seyn. Aber weil es vor der Hand nur die Freiheit, als Unbestimmtes, und ideeller Faktor ist, die

beschränkt wird: so entsteht durch jene Vorstellung für sich in der Gemeinschaft noch nicht unmittelbar Tyrannei. Aber sie entsteht aufs Vollständigste durch die Art, wie die Freiheit beschränkt werden soll, damit die Freiheit der andern Vernunftwesen möglich sey; nämlich die Freiheit soll durch die Gemeinschaft nicht die Form, ein Ideelles, Entgegengesetztes zu seyn, verlieren, sondern als solches fixirt, und herrschend werden. Durch eine ächtfreie Gemeinschaft lebendiger Beziehungen hat das Individuum auf seine Unbestimmtheit (das hieße: Freiheit) Verzicht gethan. In der lebendigen Beziehung ist allein insofern Freiheit, als sie die Möglichkeit, sich selbst aufzuheben, und andere Beziehungen einzugehen in sich schließt; d. h. die Freiheit ist als ideeller Faktor, als Unbestimmtheit weggefallen. Die Unbestimmtheit ist in einem lebendigen Verhältnisse, insofern es frei ist, nur das Mögliche, nicht ein zum Herrschenden gemachtes Wirkliches, nicht ein gebietender Begriff. Aber die aufgehobene Unbestimmtheit ist unter der freien Beschränkung seiner Freiheit im „System des Naturrechts" nicht verstanden; sondern indem die Beschränkung durch den gemeinsamen Willen zum Gesetz erhoben, und als Begriff fixirt ist, wird die wahre Freiheit, die Möglichkeit, eine bestimmte Beziehung aufzuheben, vernichtet. Die lebendige Beziehung enthält nicht mehr die Möglichkeit, unbestimmt zu seyn, ist also nicht mehr vernünftig, sondern absolut bestimmt und durch den Verstand festgesetzt; das Leben hat sich in die Botmäßigkeit begeben, und die Reflexion die Herrschaft über dasselbe und den Sieg über die Vernunft davon getragen.

Dieser Stand der Noth wird als Naturrecht, und zwar nicht so behauptet, daß das höchste Ziel wäre, ihn aufzuheben, und an die Stelle dieser verständigen und unvernünftigen Gemeinschaft eine, von aller Knechtschaft unter dem Begriff, freie Organisation des Lebens durch die Vernunft zu konstruiren; sondern der Nothstand und seine unendliche Ausdehnung über

alle Regungen des Lebens gilt als absolute Nothwendigkeit. Diese Gemeinschaft unter der Herrschaft des Verstandes wird nicht so vorgestellt, daß sie selbst es sich zum obersten Gesetze machen müßte, diese Noth des Lebens, in die es durch den Verstand gesetzt wird, und diese Endlosigkeit des Bestimmens und Beherrschens — in der wahren Unendlichkeit einer schönen Gemeinschaft aufzuheben: die Gesetze durch Sitten, die Ausschweifungen des unbefriedigten Lebens durch geheiligten Genuß, und die Verbrechen der gedrückten Kraft durch mögliche Thätigkeit für große Objekte — entbehrlich zu machen; — sondern im Gegentheil die Herrschaft des Begriffs, und die Knechtschaft der Natur ist absolut gemacht und ins Unendliche ausgedehnt.

Die Endlosigkeit des Bestimmens, in die der Verstand verfallen muß, zeigt am Unmittelbarsten die Mangelhaftigkeit seines Princips, des Herrschens durch den Begriff.

Auch dieser Nothstaat kennt den Zweck, die Verletzungen seiner Bürger mehr zu verhindern, als sie, wenn sie schon geschehen sind, zu rächen. Er muß also nicht nur „wirkliche Verletzung" unter Strafen „verbieten, sondern auch der Möglichkeit einer Verletzung vorbeugen;" zu dem Endzwecke „Handlungen untersagen, welche an und für sich keinem Menschen schaden und völlig gleichgültig scheinen: die aber die Verletzung Anderer leichter machen, und die Beschützung derselben, oder die Entdeckung der Schuldigen erschweren." *) Wenn nun einer Seits der Mensch sich auch weiter aus keinem andern Triebe einem Staate unterwirft, als um so frei als möglich sein Vermögen zu gebrauchen und zu genießen: so giebt es doch auf der andern Seite schlechterdings keine Handlung, von der nicht der konsequente Verstand dieses Staats einen möglichen Schaden für Andere berechnen könnte. Und mit dieser endlosen Möglichkeit hat es der vorbeugende Verstand und seine Gewalt,

*) Naturrecht Th. II., S. 144.

die Pflicht der Policei, zu thun. Und es giebt in diesem Ideal von Staate kein Thun noch Regen, das nicht nothwendig einem Gesetze unterworfen, unter unmittelbare Aufsicht genommen, und von der Policei und den übrigen Regierern beachtet werden müßte; so daß (Th. II., S. 155.) „in einem Staate von der nach diesem Princip aufgestellten Konstitution die Policei so ziemlich weiß, wo jeder Bürger zu jeder Stunde des Tages sey und was er treibe." *)

---

*) Wie die Endlosigkeit des Bestimmens in sich selbst ihren Zweck und sich verliert, wird am Besten an einigen Beispielen erhellen. Durch die Vervollkommnung der Policei ist der ganzen Menge von Verbrechen, die in unvollkommnen Staaten möglich sind, vorgebeugt; z. B. „der Verfälschung von Wechseln und Gelde." Wir sehen, auf welche Art S. 148 ff.: „Jeder, der einen Wechsel übergiebt, muß durch einen Paß beweisen, daß er diese bestimmte Person sey, wo er zu finden sey u. s. f. Der Annehmer setzt dann zum Namen des Uebergebers auf der Rückseite des Wechsels bloß: Mit Paß von der und der Obrigkeit. Es sind zwei Worte mehr zu schreiben, und ein oder zwei Minuten Zeit mehr nöthig, um den Paß und die Person anzusehen; und übrigens ist die Sache so einfach als vorher" (oder vielmehr einfacher; denn ein vorsichtiger Mann wird sich wahrscheinlich hüten, von einem Menschen, den er gar nicht kennt, einen Wechsel, wenn dieser auch ganz in der Ordnung zu seyn scheint, anzunehmen: und einen Paß und eine Person ansehen, ist unendlich einfacher, als auf irgend eine andere Art einige Notizen von ihr zu erhalten). „Falls der Wechsel doch falsch ist, so ist die Person bald gefunden, wenn die Untersuchung bis auf sie zurückgekommen ist. Es ist keinem erlaubt von einem Orte abzureisen; er kann unter dem Thore" — (daß unsere Dörfer und viele Städte nicht, noch weniger die einzeln stehenden Wohnungen Thore haben, diese Wirklichkeit ist kein Einwurf; sondern es ist hiermit die Nothwendigkeit der Thore deducirt) — „angehalten werden. Er muß den Ort, wo er hinreist, bestimmen; was in dem Register des Orts und im Passe bemerkt wird" (es liegt hierin das Postulat an die Thorschreiber, einen Reisenden von jedem andern durchs Thor Gehenden unterscheiden zu können). „Er wird nirgend angenommen, als in dem im Paß bemerkten Ort." . . . „Im Paß ist die wirkliche Beschreibung der Person (S. 146.) oder statt dieser, da sie immer zweideutig bleiben muß, bei wichtigen Personen, die es also bezahlen können," in unserm Fall solche, die Wechsel zu verfälschen fähig wären, „ein wohlgetroffenes Bildniß befindlich." . . . „Der Paß ist auf ausschließend dazu verfertigtem Papier geschrieben, das in den Händen und unter der Aufsicht der höchsten Obrigkeit und der Unterobrigkeiten ist, die über das

In dieser Unendlichkeit, zu der es fortgehen muß, hat das Bestimmen und Bestimmtwerden sich selbst aufgehoben. Die Begrenzung der Freiheit soll selbst unendlich seyn. In dieser Antinomie der unbegrenzten Begrenztheit ist das Beschränken der Freiheit, und der Staat verschwunden; die Theorie des Bestimmens hat das Bestimmen, ihr Princip dadurch, daß sie es ins Unendliche ausdehnte, vernichtet.

Die „gewöhnlichen Staaten" *) sind darin inkonsequent, ihr Ober-Polizei-Recht nur auf wenige Möglichkeiten von Verletzungen auszudehnen, und im Uebrigen die Bürger sich selbst anzuvertrauen; in der Hoffnung, daß jeder nicht erst durch einen Begriff und vermöge eines Gesetzes beschränkt werden müsse, des Anderen modifikable Materie nicht zu modificiren: wie jeder eigentlich kann, da er als Vernunftwesen sich nach seiner Freiheit als bestimmend das Nicht-Ich setzen, und sich das Vermögen zuschreiben muß, die Materie überhaupt zu modificiren. Die unvollkommenen Staaten sind deswegen unvollkommen, weil sie

---

verbrauchte Papier Rechnung abzulegen haben. Nachgemacht wird dieß Papier nicht werden, da es zu einem falschen Wechsel nur Eines Passes bedarf, für den so viele Anstalten getroffen, so viele Künste vereinigt werden müßten" (es ist sonach postulirt, daß in einem wohleingerichteten Staate das Bedürfniß nur Eines einzigen falschen Passes eintreten könnte, also Fabriken von falschen Pässen, wie sie in den gewöhnlichen Staaten zuweilen entdeckt werden, keine Abnehmer finden würden).

Zur Verhütung der Nachahmung des privilegirten Papiers, würde aber auch eine andere Staatseinrichtung mitwirken, die (nach S. 151 flg.) zur „Verhütung des falschen Münzens" getroffen wird; weil nämlich „der Staat das Monopol der Metalle u. s. w." hat, so muß „er sie an die Kleinhändler nicht ausgeben, ohne Nachweisung, an Wen und zu welchem Gebrauche das erst Erhaltene ausgegeben worden."

Jeder Staatsbürger wird nicht — (wie beim preußischen Militair ein Ausländer nur Einen Vertrauten zur Aufsicht hat) — nur Einen, sondern wenigstens ein halb Dutzend Menschen mit Aufsicht, Rechnungen u. s. w. beschäftigen, jeder dieser Aufseher ebenso und so fort ins Unendliche; so wie jedes der einfachsten Geschäfte eine Menge von Geschäften ins Unendliche veranlaßt.

*) Ebendaselbst S. 154.

irgend einen Gegensatz fixiren müssen; sie sind inkonsequent, weil sie ihren Gegensatz nicht durch alle Beziehungen durchführen. Aber den Gegensatz, der den Menschen in ein Vernunftwesen und in eine modifikable Materie absolut entzweit, unendlich und das Bestimmen endlos zu machen, — diese Konsequenz hebt sich selbst auf; und jene Inkonsequenz ist das Vollkommenste an unvollkommenen Staaten.

Das Naturrecht wird, durch den absoluten Gegensatz des reinen und des Naturtriebs, eine Darstellung der vollständigen Herrschaft des Verstandes, und Knechtschaft des Lebendigen; — ein Gebäude, an welchem die Vernunft keinen Theil hat, und das sie also verwirft, weil sie in der vollkommensten Organisation, die sie sich geben kann, in der Selbstgestaltung zu einem Volk, am Ausdrücklichsten sich finden muß. Aber jener Verstandes-Staat ist nicht eine Organisation, sondern eine Maschine; das Volk nicht der organische Körper eines gemeinsamen und reichen Lebens, sondern eine atomistische lebensarme Vielheit, deren Elemente absolut entgegengesetzte Substanzen, theils eine Menge von Punkten (den Vernunftwesen), theils mannigfaltig durch Vernunft (d. h. in dieser Form: durch Verstand) modifikable Materien sind; — Elemente, deren Einheit ein Begriff, deren Verbindung ein endloses Beherrschen ist. Diese absolute Substantialität der Punkte gründet ein System der Atomistik der praktischen Philosophie, worin, wie in der Atomistik der Natur, ein den Atomen fremder Verstand Gesetz wird, das sich im Praktischen Recht nennt; — ein Begriff der Totalität, der sich jeder Handlung (denn jede ist eine bestimmte) entgegensetzen, sie bestimmen, also das Lebendige in ihr, die wahre Identität, tödten soll. Fiat justitia, pereat mundus, ist das Gesetz, nicht einmal in dem Sinne, wie es Kant ausgelegt hat: „Das Recht geschehe, und wenn auch alle Schelme in der Welt zu Grunde gehen;“ sondern: Das Recht muß geschehen, obschon deswegen Vertrauen, Lust und Liebe, alle Po-

tenzen einer ächt sittlichen Identität, mit Stumpf und Stil, wie man sagt, ausgerottet werden würden.

Wir gehen zum System der sittlichen Gemeinschaft der Menschen über.

Die Sittenlehre hat mit dem Naturrecht gemein, daß die Idee den Trieb, die Freiheit die Natur absolut beherrsche. Sie unterscheiden sich aber darin, daß im Naturrecht die Botmäßigkeit freier Wesen unter dem Begriff, überhaupt absoluter Selbstzweck ist; so daß das fixirte Abstraktum des gemeinsamen Willens auch außer dem Individuum bestehe und Gewalt über dasselbe habe. In der Sittenlehre muß der Begriff und die Natur in einer und ebenderselben Person vereinigt gesetzt werden. Im Staat soll nur das Recht herrschen, im Reiche der Sittlichkeit soll die Pflicht nur Macht haben, insofern sie von der Vernunft des Individuums als Gesetz anerkannt wird.

S ein eigner Herr und Knecht zu seyn, scheint zwar einen Vorzug vor dem Zustande zu haben, worin der Mensch der Knecht eines Fremden ist. Allein das Verhältniß der Freiheit und der Natur, wenn es in der Sittlichkeit eine subjektive Herrschaft und Knechtschaft, eine eigne Unterdrückung der Natur werden soll, wird viel unnatürlicher, als das Verhältniß im Naturrecht, in welchem das Gebietende und Machthabende als ein Anderes, außer dem lebendigen Individuum Befindliches erscheint. Das Lebendige hat in diesem Verhältnisse immer noch eine in sich selbst geschlossene Selbstständigkeit: was nicht einig in ihm ist, schließt es von sich aus; das Widerstreitende ist eine fremde Macht. Und, wenn auch der Glaube an die Einigkeit des Inneren mit dem Aeußeren wegfällt: so kann doch der Glauben an seine innere Uebereinstimmung, eine Identität als Charakter bestehen; die innere Natur ist sich treu. Wenn aber in der Sittenlehre das Gebietende in den Menschen selbst verlegt, und in ihm ein Gebietendes und ein Botmäßiges absolut

entgegengesetzt ist: so ist die innere Harmonie zerstört; Uneinigkeit und absolute Entzweiung machen das Wesen des Menschen aus. Er hat nach einer Einheit zu suchen, aber bei zu Grunde liegender absoluter Nicht=Identität bleibt ihm nur eine formale Einheit übrig.

Die formale Einheit des Begriffs, der herrschen soll, und die Mannigfaltigkeit der Natur widersprechen sich, und das Gedränge zwischen beiden zeigt bald einen bedeutenden Uebelstand. Der formale Begriff soll herrschen; aber er ist ein Leeres, und muß durch Beziehung auf den Trieb erfüllt werden, und so entsteht eine unendliche Menge von Möglichkeiten zu handeln. Erhält aber die Wissenschaft ihn in seiner Einheit, so hat sie durch einen solchen leeren, formalen Grundsatz nichts geleistet.

Ich soll sich selbst bestimmen nach der Idee der absoluten Selbstthätigkeit die objektive Welt aufzuheben, soll auf das objektive Ich Kausalität haben, kommt also mit ihm in Beziehung. „Der sittliche Trieb wird ein gemischter," *) und dadurch ein so Mannigfaltiges, als der objektive Trieb selbst ist; woraus denn eine große Mannigfaltigkeit von Pflichten hervorgeht. Sie kann sehr gemindert werden, wenn man, wie Fichte, bei der Allgemeinheit der Begriffe stehen bleibt; aber dann hat man wieder nur formale Grundsätze. Die Entgegensetzung der mannigfaltigen Pflichten kommt unter dem Namen von Kollisionen vor, und führt einen bedeutenden Widerspruch mit sich. Wenn die deducirten Pflichten absolut sind, so können sie nicht kollidiren; aber sie kollidiren nothwendig, weil sie entgegengesetzt sind. Um ihrer gleichen Absolutheit willen, ist Wahl möglich, und wegen der Kollision, nothwendig; es ist nichts vorhanden, das entscheide, als die Willkür. Sollte keine Willkür Statt haben, so müßten die Pflichten nicht auf gleichem Range der Absolutheit stehen: eine müßte, wie man nun sprechen muß, absoluter seyn als die

---

*) Sittenlehre S. 196.

andere; was dem Begriffe widerspricht, da jede Pflicht als Pflicht absolut ist. Weil denn aber bei dieser Kollision doch gehandelt, also die Absolutheit aufgegeben und eine Pflicht der anderen vorgezogen werden muß: so kommt jetzt (damit eine Selbstbestimmung erfolgen könne) Alles darauf an, durch die Beurtheilung den Vorzug des einen Pflichtbegriffs vor dem anderen auszumitteln, und unter den bedingten Pflichten nach bester Einsicht zu wählen. Wenn die Willkür und das Zufällige der Neigungen in der Selbstbestimmung der Freiheit durch den höchsten Begriff ausgeschlossen wird: so geht die Selbstbestimmung nunmehr in die Zufälligkeit der Einsicht, und damit in die Bewußtlosigkeit dessen, wodurch eine zufällige Einsicht entschieden wird, — über. Man sieht, wenn Kant in seiner Sittenlehre jeder als absolut aufgestellten Pflicht kasuistische Fragen zugiebt, und man nicht glauben will, daß er damit eigentlich über die Absolutheit der aufgestellten Pflicht seinen Spott habe treiben wollen: so muß angenommen werden, daß er vielmehr auf die Nothwendigkeit einer Kasuistik für die Sittenlehre hingedeutet habe, und damit auf die Nothwendigkeit, sich seiner eigenen Einsicht, die ja etwas durchaus Zufälliges ist, nicht anzuvertrauen. Die Zufälligkeit ist es allein, die durch eine Sittenlehre aufgehoben werden soll; die Zufälligkeit der Neigungen in die Zufälligkeit der Einsicht verwandeln, kann den sittlichen Trieb, der auf Nothwendigkeit geht, nicht befriedigen.

In solchen Systemen der Sittenlehre und des Naturrechts ist bei der fixen, absoluten Polarität der Freiheit und Nothwendigkeit an keine Synthese und an keinen Indifferenz-Punkt zu denken. Die Transcendentalität geht in der Erscheinung, und ihrem Vermögen, dem Verstande völlig verloren. Die absolute Identität findet sich nicht, und stellt sich in ihr nicht her. Die Entgegensetzung bleibt auch in der Beschönigung des unendlichen Progresses absolut fixirt; sie kann sich weder für das Individuum in den Indifferenz-Punkt der Schönheit des Ge-

müths und des Werks, noch für die vollständige lebendige Gemeinschaft der Individuen in eine Gemeinde wahrhaft auflösen.

Zwar spricht auch Fichte, wo er unter den Pflichten der verschiedenen Stände auch auf „die Pflichten des ästhetischen Künstlers,“ als auf eines der letzten Anhängsel der Moral zu reden kommt, von dem „ästhetischen Sinne,“ als einem Vereinigungsband zwischen Verstand und Herz; und weil der Künstler „weder an den Verstand allein, wie der Gelehrte, noch ans Herz allein, wie der Volkslehrer, sondern an das ganze Gemüth in Vereinigung seiner Vermögen sich wendet,“ *) schreibt er dem ästhetischen Künstler und „der ästhetischen Bildung eine höchst wirksame Beziehung auf die Beförderung des Vernunftzwecks“ **) zu.

Aber außer dem, daß man nicht begreift, wie in der Wissenschaft, die auf absoluter Entgegensetzung, wie dieß System der Sittenlehre, beruht, von einem Vereinigungsbande des Verstands und des Herzens, von der Ganzheit des Gemüths die Rede seyn kann — (denn absolute Bestimmung der Natur nach einem Begriff ist die absolute Beherrschung des Herzens durch den Verstand, die durch die aufgehobene Vereinigung bedingt ist): — so zeigt schon die ganz subalterne Stellung, in welcher die ästhetische Bildung auftritt, wie wenig überhaupt zur Vollendung des Systems auf sie gerechnet sey. Die Kunst wird dahin verwiesen, eine höchst wirksame Beziehung auf die Beförderung des Vernunft-Zwecks zu haben, indem sie „der Moralität den Boden bereite, so daß, wenn die Moralität eintritt, sie schon die halbe Arbeit gethan findet, nämlich die Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit.“

Es ist merkwürdig, wie Fichte sich über Schönheit vortreff-

*) Sittenlehre S. 478.
**) Ebendaselbst S. 480.

lich, aber inkonsequent in Rücksicht auf sein System ausdrückt, davon überhaupt keine Anwendung auf dasselbe, und unmittelbar eine falsche Anwendung auf die Vorstellung des Sittengesetzes macht.

„Die Kunst," drückt sich Fichte aus, „macht den transcendentalen Gesichtspunkt zu dem gemeinen; indem auf jenem die Welt gemacht, auf diesem gegeben ist: auf dem ästhetischen ist sie gegeben, wie sie gemacht ist." Durch das ästhetische Vermögen ist eine wahre Vereinigung des Producirens der Intelligenz, und des ihr als gegeben erscheinenden Produkts, — des sich als unbeschränkt, und zugleich als Beschränktheit setzenden Ich anerkannt; oder vielmehr eine Vereinigung der Intelligenz und der Natur, welche letztere, eben um dieser möglichen Vereinigung willen, noch eine andere Seite hat, als Produkt der Intelligenz zu seyn. Die Anerkennung der ästhetischen Vereinigung des Producirens und des Produkts ist etwas ganz Anderes, als das Setzen des absoluten Sollens und Strebens, und des unendlichen Progresses; — Begriffe, die sich, so wie jene höchste Vereinigung anerkannt wird, als Antithesen, oder nur als Synthesen subalternerer Sphären, und damit als einer höheren bedürftig ankündigen.

Die ästhetische Ansicht wird weiter so beschrieben. „Die gegebene Welt, die Natur hat zwei Seiten: sie ist Produkt unserer Beschränkung; und sie ist Produkt unseres freien idealen Handelns, — jede Gestalt im Raum ist anzusehen als Aeußerung der inneren Fülle und Kraft des Körpers selbst, der sie hat. Wer der ersten Ansicht nachgeht, sieht nur verzerrte, gepreßte, ängstliche Formen; — er sieht die Häßlichkeit. Wer der letzten nachgeht, sieht kräftige Fülle der Natur, Leben und Aufstreben; — er sieht die Schönheit." *) Das Handeln der Intelligenz im Naturrecht hatte die Natur nur als eine modifikable

*) Ebendaselbst S. 478 — 479.

Materie producirt; es war also kein freies ideales Handeln, kein Handeln der Vernunft, sondern des Verstandes.

Die ästhetische Ansicht der Natur wird nun auch aufs Sittengesetz angewandt, und freilich dürfte die Natur vor dem Sittengesetz nicht den Vorzug der Fähigkeit einer schönen Ansicht haben. „Das Sittengesetz gebietet absolut, und drückt alle Naturneigung nieder. Wer es so ansieht, verhält sich zu ihm als Sklav. Aber das Sittengesetz ist doch zugleich das Ich selbst, es kommt aus der inneren Tiefe unseres eigenen Wesens; und wenn wir ihm gehorchen, gehorchen wir doch nur uns selbst. Wer es so ansieht, sieht es ästhetisch an." *) Wir gehorchen uns selbst, heißt, unsere Naturneigung gehorcht unserem Sittengesetz; aber in der ästhetischen Anschauung der Natur, als der Aeußerung der inneren Fülle und Kraft der Körper, kommt kein solches Getrenntseyn des Gehorchens vor, wie wir in der Sittlichkeit nach diesem System, im Sich-selbst-Gehorchen, die Naturneigung als begrenzt durch die benachbarte Vernunft, den Trieb botmäßig dem Begriff anschauen. Diese nothwendige Ansicht dieser Sittlichkeit, statt eine ästhetische zu seyn, muß gerade diejenige seyn, welche die verzerrte, ängstliche, gepreßte Form, die Häßlichkeit zeigt.

Fordert das Sittengesetz nur Selbstständigkeit als ein Bestimmen nach und durch Begriffe, und kann die Natur zu ihrem Recht nur durch eine Beschränkung der Freiheit nach dem Begriff der Freiheit vieler Vernunftwesen gelangen, und sind diese beiden gepreßten Arten die höchsten, wodurch sich der Mensch als Mensch konstituirt: so ist für den ästhetischen Sinn, der in seinem weitesten Umfange genommen werden muß, für die vollendete Selbst-Gestaltung der Totalität in der Vereinigung der Freiheit und Nothwendigkeit, des Bewußtseyns und des Bewußt-

---

*) Ebendaselbst S. 479.

losen weder, insofern er sich rein in seinem unbeschränkten Selbstgenusse darstellt, noch in seinen eingeschränkten Erscheinungen, in der bürgerlichen Rechtlichkeit und in der Moralität, Raum zu finden. Denn im ästhetischen Sinn ist gerade alles Bestimmen nach Begriffen so sehr aufgehoben, daß ihm dieß verständige Wesen des Herrschens und Bestimmens, wenn es an ihn kommt, häßlich, und zu hassen ist.

Vergleichung des Schellingschen Princips der Philosophie mit dem Fichteschen.

Als Grundcharakter des Fichteschen Princips ist aufgezeigt worden, daß Subjekt = Objekt aus dieser Identität heraustritt, und sich zu derselben nicht mehr wiederherzustellen vermag, weil das Differente ins Kausalitätsverhältniß versetzt wurde. Das Princip der Identität wird nicht Princip des Systems; so wie das System sich zu bilden anfängt, wird die Identität aufgegeben. Das System selbst ist eine konsequente verständige Menge von Endlichkeiten, welche die ursprüngliche Identität nicht in den Fokus der Totalität, zur absoluten Selbstanschauung zusammen zu greifen vermag. Das Subjekt = Objekt macht sich daher zu einem subjektiven; und es gelingt ihm nicht, diese Subjektivität aufzuheben, und sich objektiv zu setzen.

Das Princip der Identität ist absolutes Princip des ganzen Schellingschen Systems. Philosophie und System fallen zusammen; die Identität verliert sich nicht in den Theilen, noch weniger im Resultate.

Daß absolute Identität das Princip eines ganzen Systems sey, dazu ist nothwendig, daß das Subjekt und Objekt, beide als Subjekt-Objekt gesetzt werden. Die Identität hat sich im Fichteschen System nur zu einem subjektiven Subjekt-Objekt konstituirt. Dieß bedarf zu seiner Ergänzung eines objektiven Subjekt-Objekts; so daß das Absolute sich in jedem der beiden darstellt, vollständig sich nur in beiden zusammen findet, als

höchste Synthese in der Vernichtung beider, insofern sie entgegengesetzt sind, — als ihr absoluter Indifferenzpunkt beide in sich schließt, beide gebiert, und sich aus beiden gebiert.

Wenn die Aufhebung der Entzweiung als formale Aufgabe der Philosophie gesetzt wird: so kann die Vernunft die Lösung der Aufgabe auf die Art versuchen, daß sie Eins der Entgegengesetzten vernichtet, und das Andere zu einem Unendlichen steigert. Dieß ist der Sache nach im Fichteschen System geschehen, allein die Entgegensetzung bleibt auf diese Art; denn dasjenige, was als Absolutes gesetzt wird, ist durchs Andere bedingt, und so wie es besteht, besteht auch das Andere. Um die Entzweiung aufzuheben, müssen beide Entgegengesetzte, Subjekt und Objekt aufgehoben werden; sie werden als Subjekt und Objekt aufgehoben, indem sie identisch gesetzt sind. In der absoluten Identität ist Subjekt und Objekt aufeinander bezogen, und damit vernichtet; insofern ist für die Reflexion und das Wissen nichts vorhanden. So weit geht das Philosophiren überhaupt, das nicht zu einem System gelangen kann; es ist mit der negativen Seite befriedigt, die alles Endliche im Unendlichen versenkt. Es könnte wohl auch wieder zum Wissen herauskommen; und es ist eine subjektive Zufälligkeit, ob das Bedürfniß eines Systems damit verbunden ist, oder nicht. Ist aber diese negative Seite selbst Princip, so soll nicht zum Wissen herausgegangen werden, weil jedes Wissen von einer Seite zugleich in die Sphäre der Endlichkeit tritt. An diesem Anschauen des farbelosen Lichts hält die Schwärmerei fest; eine Mannigfaltigkeit ist in ihr nur dadurch, daß sie das Mannigfaltige bekämpft. Der Schwärmerei fehlt das Bewußtseyn über sich selbst, daß ihre Kontraktion bedingt ist durch eine Expansion; sie ist einseitig, weil sie selbst an einem Entgegengesetzten festhält, und die absolute Identität zu einem Entgegengesetzten macht. In der absoluten Identität ist Subjekt und Objekt aufgehoben; aber weil sie in der absoluten Identität sind, bestehen sie zugleich. Und dieß Bestehen

derselben ist es, was ein Wissen möglich macht; denn im Wissen ist zum Theil die Trennung beider gesetzt. Die trennende Thätigkeit ist das Reflektiren, sie hebt die Identität und das Absolute auf, insofern sie für sich betrachtet wird; und jede Erkenntniß würde schlechthin ein Irrthum seyn, weil in ihr ein Trennen ist. Diese Seite, von welcher das Erkennen ein Trennen, und ihr Produkt ein Endliches ist, macht jedes Wissen zu einem Beschränkten, und damit zu einer Falschheit; aber insofern jedes Wissen zugleich eine Identität ist, insofern giebt es keinen absoluten Irrthum.

So gut die Identität geltend gemacht wird, so gut muß die Trennung geltend gemacht werden. Insofern die Identität und die Trennung einander entgegengesetzt werden, sind beide absolut; und wenn die Identität dadurch festgehalten werden soll, daß die Entzweiung vernichtet wird, bleiben sie einander entgegengesetzt. Die Philosophie muß dem Trennen in Subjekt und Objekt sein Recht widerfahren lassen; aber indem sie es gleich absolut setzt mit der der Trennung entgegengesetzten Identität, hat sie es nur bedingt gesetzt: so wie eine solche Identität, — die durch Vernichten der Entgegengesetzten bedingt ist, — auch nur relativ ist. Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einsseyn ist zugleich in ihm.

Indem die Philosophie trennt, kann sie die Getrennten nicht setzen, ohne sie im Absoluten zu setzen; denn sonst sind es rein Entgegengesetzte, die keinen anderen Charakter haben, als daß das Eine nicht ist, insofern das Andere ist. Diese Beziehung auf das Absolute ist nicht wieder ein Aufheben beider (denn somit wäre nicht getrennt); sondern sie sollen als Getrennte bleiben, und diesen Charakter nicht verlieren, insofern sie im Absoluten oder das Absolute in ihnen gesetzt ist. Und zwar müssen beide im Absoluten gesetzt werden, — welches Recht käme dem Einen vor dem Anderen zu? — Nicht nur das gleiche

Recht, sondern die gleiche Nothwendigkeit findet bei beiden statt; denn würde nur Eines aufs Absolute bezogen, das Andere nicht, so wäre ihr Wesen ungleich gesetzt, und die Vereinigung beider, also die Aufgabe der Philosophie, die Entzweiung aufzuheben, unmöglich. Fichte hat nur Eins der Entgegengesetzten ins Absolute, oder es als das Absolute gesetzt. Das Recht und die Nothwendigkeit liegt ihm im Selbstbewußtseyn, denn nur dieß ist ein Sich-selbst-Setzen, ein Subjekt = Objekt; und dieß Selbstbewußtseyn wird nicht erst auf das Absolute, als ein Höheres bezogen, sondern es ist selbst das Absolute, die absolute Identität. Sein höheres Recht, als das Absolute gesetzt zu werden, besteht eben darin, daß es sich selbst setzt; das Objekt hingegen nicht, welches allein durchs Bewußtseyn gesetzt ist. Daß aber diese Stellung des Objekts nur eine zufällige ist, erhellt aus der Zufälligkeit des Subjekt-Objekts, insofern es als Selbstbewußtseyn gesetzt ist; denn dieß Subjekt-Objekt ist selbst ein Bedingtes. Sein Standpunkt ist darum nicht der höchste; es ist die Vernunft in einer beschränkten Form gesetzt; und nur vom Standpunkt dieser beschränkten Form aus erscheint das Objekt als ein nicht Sich-selbst-Bestimmendes, als ein absolut Bestimmtes. Es müssen daher beide in das Absolute oder das Absolute in beiden Formen gesetzt werden, und zugleich beide als Getrennte bestehen. Das Subjekt ist hiermit subjektives Subjekt-Objekt, — das Objekt objektives Subjekt-Objekt. Und weil nunmehr (da eine Zweiheit gesetzt ist) jedes der Entgegengesetzten ein sich selbst Entgegengesetztes ist, und die Theilung ins Unendliche geht: so ist jeder Theil des Subjekts, und jeder Theil des Objekts selbst im Absoluten, eine Identität des Subjekts und Objekts; — jedes Erkennen eine Wahrheit, so wie jeder Staub eine Organisation.

Nur indem das Objekt selbst ein Subjekt-Objekt ist, ist Ich = Ich das Absolute. Ich = Ich verwandelt sich nur dann

nicht in: Ich soll gleich Ich seyn, wenn das Objektive Ich, selbst Subjekt = Objekt ist.

Indem das Subjekt sowohl als das Objekt ein Subjekt-Objekt sind, ist die Entgegensetzung des Subjekts und Objekts eine reelle Entgegensetzung; denn beide sind im Absoluten gesetzt, und haben dadurch Realität. Die Realität Entgegengesetzter, und reelle Entgegensetzung findet allein durch die Identität beider Statt. *) Ist Objekt ein absolutes Objekt, so ist es ein bloß Ideelles, so wie die Entgegensetzung eine bloß ideelle. Dadurch daß das Objekt nur ein ideales, und nicht im Absoluten ist, wird auch das Subjekt ein bloß Ideelles; und solche ideale Faktoren sind Ich, als Sichselbstsetzen, und Nicht-Ich, als sich Entgegensetzen. Es hilft nichts, daß Ich lauter Leben und Agilität, das Thun und Handeln selbst ist, das Allerrealste, Unmittelbarste im Bewußtseyn eines jeden; so wie es dem Objekt absolut entgegengesetzt wird, ist es kein Reales, sondern ein nur Gedachtes, ein reines Produkt der Reflexion, eine bloße Form des Erkennens. Und aus bloßen Reflexionsprodukten kann sich die Identität nicht als Totalität konstruiren; denn sie entstehen durch Abstraktion von der absoluten Identität, die sich gegen sie unmittelbar nur vernichtend, nicht konstruirend verhalten kann. Eben solche Reflexions-Produkte sind Unendlichkeit und Endlichkeit, Unbestimmtheit und Bestimmtheit u. s. w. Vom Unendlichen giebt es keinen Ueber-

---

*) Plato drückt die reelle Entgegensetzung durch die absolute Identität so aus: „Das wahrhaft schöne Band ist das, welches sich selbst und die Verbundenen Eins macht. Denn wenn von irgend drei Zahlen, oder Massen, oder Kräften das Mittlere, was das Erste für dasselbe ist, eben das für das Letzte ist: und umgekehrt was das Letzte für das Mittlere ist, das Mittlere eben dieß für das Erste ist: — und dann das Mittlere zum Ersten und Letzten geworden, das Erste und Letzte aber umgekehrt, beide zum Mittlern geworden sind; so werden sie nothwendig alle dasselbe seyn: die aber dasselbe gegen einander sind, sind alle Eins.“ (Timaeus p. 31 — 32, Steph.; p. 27 — 28, Bekk.)

gang zum Endlichen, vom Unbestimmten keinen Uebergang zum Bestimmten. Der Uebergang, als die Synthese, wird eine Antinomie; eine Synthese des Endlichen und Unendlichen, des Bestimmten und Unbestimmten aber kann die Reflexion, das absolute Trennen, nicht zu Stande kommen lassen, und sie ist es, die hier das Gesetz giebt. Sie hat das Recht, nur eine formale Einheit geltend zu machen, weil die Entzweiung in Unendliches und Endliches, welche ihr Werk ist, verstattet und aufgenommen wurde; die Vernunft aber synthesirt sie in der Antinomie und vernichtet sie dadurch. Wenn eine ideelle Entgegensetzung Werk der Reflexion ist, die von der absoluten Identität ganz abstrahirt: so ist dagegen eine reelle Entgegensetzung Werk der Vernunft, welche die Entgegengesetzten nicht bloß in der Form des Erkennens, sondern auch in der Form des Seyns, — Identität und Nichtidentität identisch setzt. Und eine solche reelle Entgegensetzung allein ist die, in welcher Subjekt und Objekt, beide als Subjekt-Objekt gesetzt werden, beide im Absoluten bestehend, in beiden das Absolute, also in beiden Realität. Deswegen ist auch nur in der reellen Entgegensetzung das Princip der Identität ein reelles Princip. Ist die Entgegensetzung ideell und absolut, so bleibt die Identität ein bloß formales Princip; sie ist nur in einer der entgegengesetzten Formen gesetzt, und kann sich nicht als Subjekt-Objekt geltend machen. Die Philosophie, deren Princip ein formales ist, wird selbst eine formelle Philosophie; wie denn Fichte auch irgendwo sagt, daß fürs Selbstbewußtseyn Gottes, — ein Bewußtseyn, in welchem durch das Gesetztseyn des Ich Alles gesetzt wäre, — sein System nur formale Richtigkeit hätte. Wenn hingegen die Materie, das Objekt, selbst ein Subjekt-Objekt ist: so kann die Trennung der Form und Materie wegfallen, und das System, so wie sein Princip, ist nicht mehr ein bloß formales, sondern formales und materiales zugleich; es ist durch die absolute Vernunft Alles gesetzt. Nur in realer Entgegensetzung kann

das Absolute sich in der Form des Subjekts oder Objekts setzen: das Subjekt in Objekt, oder Objekt in Subjekt dem Wesen nach übergehen; — das Subjekt sich selbst objektiv werden, weil es ursprünglich objektiv, oder weil das Objekt selbst Subjekt-Objekt ist: oder das Objekt subjektiv werden, weil es nur ursprünglich Subjekt-Objekt ist. Hierin besteht allein die wahre Identität, daß beide ein Subjekt-Objekt sind, und zugleich die wahre Entgegensetzung, deren sie fähig sind. Sind nicht beide Subjekt-Objekt, so ist die Entgegensetzung ideell, und das Princip der Identität formal. Bei einer formalen Identität und einer ideellen Entgegensetzung ist keine andere als unvollständige Synthese möglich, d. h. die Identität, insofern sie die Entgegengesetzten synthesirt, ist selbst nur ein Quantum, und die Differenz ist qualitativ; nach Art der Kategorien, bei welchen die erste z. B. Realität in der dritten (wie die zweite) nur quantitativ gesetzt ist. Umgekehrt aber, wenn die Entgegensetzung reell ist, ist sie nur quantitativ; das Princip ist ideel und reell zugleich, es ist die einzige Qualität; und das Absolute, das sich aus der quantitativen Differenz rekonstruirt, ist kein Quantum, sondern Totalität.

Um die wahre Identität des Subjekts und Objekts zu setzen, werden beide als Subjekt-Objekt gesetzt; und jedes für sich ist nunmehr fähig, der Gegenstand einer besondern Wissenschaft zu seyn. Jede dieser Wissenschaften fordert Abstraktion von dem Princip der andern. Im System der Intelligenz sind die Objekte nichts an sich, die Natur hat nur ein Bestehen im Bewußtseyn; es wird davon abstrahirt, daß das Objekt eine Natur, und die Intelligenz als Bewußtseyn dadurch bedingt ist. Im System der Natur wird vergessen, daß die Natur ein Gewußtes ist; die idealen Bestimmungen, welche die Natur in der Wissenschaft erhält, sind zugleich in ihr immanent. Die gegenseitige Abstraktion ist aber nicht eine Einseitigkeit der

Wissenschaften, nicht eine subjektive Abstraktion vom reellen Princip der andern; welche zum Behuf des Wissens gemacht würde, und auf einem höhern Standpunkt insofern verschwände: daß an sich betrachtet, die Objekte des Bewußtseyns (die im Idealismus nichts sind als Produkte des Bewußtseyns) doch etwas absolut Anderes wären, und ein absolutes Bestehen außer dem Wesen des Bewußtseyns hätten: — und dagegen die Natur (welche in ihrer Wissenschaft als sich selbst bestimmend, und in sich selbst ideell gesetzt wird) an sich betrachtet, nur Objekt, und alle Identität, die die Vernunft in ihr erkennt, nur eine ihr vom Wissen geliehene Form wäre. Es wird nicht vom innern Princip, sondern nur von der eigenthümlichen Form der andern Wissenschaft abstrahirt, um jede rein, d. h. die innere Identität beider zu erhalten; und die Abstraktion vom Eigenthümlichen der andern ist eine Abstraktion von der Einseitigkeit. Natur und Selbstbewußtseyn sind an sich so, wie sie in der eigenen Wissenschaft einer jeden von der Spekulation gesetzt werden. Sie sind deswegen so an sich selbst, weil es die Vernunft ist, die sie setzt; und die Vernunft setzt sie als Subjekt-Objekt, also als das Absolute; — und das einzige Ansich ist das Absolute. Sie setzt sie als Subjekt-Objekt, weil sie es selbst ist, die sich als Natur, und als Intelligenz producirt, und sich in ihnen erkennt.

Um der wahren Identität willen, in welche Subjekt und Objekt gesetzt, (nämlich indem beide Subjekt-Objekt sind), und weil ihre Entgegensetzung daher eine reelle, also Eins ins Andere überzugehen fähig ist: ist der verschiedene Standpunkt beider Wissenschaften kein widersprechender. Wäre Subjekt und Objekt absolut entgegengesetzt, nur Eins das Subjekt-Objekt, dann könnten die beiden Wissenschaften nicht neben einander in gleicher Würde bestehen; nur der Eine Standpunkt würde der vernünftige seyn. Beide Wissenschaften sind ganz allein dadurch möglich, daß in beiden Ein und ebendasselbe in den noth-

wendigen Formen seiner Existenz konstruirt wird. Beide Wissenschaften scheinen sich zu widersprechen, weil in jeder das Absolute in einer entgegengesetzten Form gesetzt ist. Ihr Widerspruch hebt sich aber nicht dadurch auf, daß nur Eine derselben als die einzige Wissenschaft behauptet, und von ihrem Standpunkt aus die andere vernichtet wird. Der höhere Standpunkt, der die Einseitigkeit beider Wissenschaften in Wahrheit aufhebt, ist derjenige, der in beiden ebendasselbe Absolute erkennt. Die Wissenschaft vom subjektiven Subjekt-Objekt hat bisher Transcendental-Philosophie geheißen; die vom objektiven Subjekt-Objekt — Naturphilosophie. Insofern sie einander entgegengesetzt sind, ist in jener das Subjektive das Erste, in dieser das Objektive. In beiden ist das Subjektive und Objektive ins Substantialitäts-Verhältniß gesetzt. In der Transcendental-Philosophie ist das Subjekt, als Intelligenz, die absolute Substanz, und die Natur ist Objekt, ein Accidenz; — in der Naturphilosophie ist die Natur die absolute Substanz, und das Subjekt, die Intelligenz nur ein Accidenz. Der höhere Standpunkt ist nun weder ein solcher, in welchem die eine, oder die andere Wissenschaft aufgehoben, und entweder nur das Subjekt oder nur das Objekt als Absolutes behauptet wird: noch auch ein solcher, in welchem beide Wissenschaften vermengt werden.

Was das Vermengen betrifft, so giebt das der Naturwissenschaft Angehörige in das System der Intelligenz gemischt, die transcendenten Hypothesen, die durch einen falschen Schein der Vereinigung des Bewußtseyns und des Bewußtlosen blendend werden können. Sie geben sich für natürlich aus, und übersliegen auch wirklich das Palpable nicht, wie die Fibern-theorie des Bewußtseyns. Dagegen giebt das Intelligente als solches, in die Naturlehre gemischt, die hyperphysischen, besonders teleologischen Erklärungen. Beide Mißgriffe des Vermengens gehen von der Tendenz des Erklärens aus, zu dessen Behuf Intelligenz und Natur ins Kausalitätsverhältniß, das Eine

als Grund, das Andere als Begründetes gesetzt werden; wodurch aber nur die Entgegensetzung als absolut fixirt, und durch den Schein einer solchen formalen Identität, wie die Kausal-Identität ist, der Weg zur absoluten Vereinigung völlig abgeschnitten wird.

Der andere Standpunkt, wodurch das Widersprechende beider Wissenschaften sollte aufgehoben werden, wäre derjenige, welcher eine oder die andere Wissenschaft nicht als eine Wissenschaft des Absoluten gelten läßt. Der Dualismus kann der Wissenschaft der Intelligenz sehr gut folgen, und die Dinge doch noch als eigene Wesen gelten lassen; er kann zu diesem Behuf die Naturwissenschaft, als ein solches System vom eigenen Wesen der Dinge nehmen. Jede Wissenschaft gälte ihm so viel sie will; sie haben friedlich neben einander Platz. Aber damit würde das Wesen beider Wissenschaften, Wissenschaften des Absoluten zu seyn, übersehen; denn das Absolute ist kein Nebeneinander.

Oder es giebt noch einen Standpunkt, auf welchem die eine oder die andere Wissenschaft nicht als eine Wissenschaft des Absoluten gälte: nämlich derjenige, auf welchem das Princip der einen als im Absoluten (oder das Absolute in der Erscheinung dieses Princips) gesetzt — aufgehoben würde. Der merkwürdigste Standpunkt ist in dieser Rücksicht der Standpunkt des gewöhnlich so genannten transcendentalen Idealismus. Es wurde behauptet, daß diese Wissenschaft des subjektiven Subjekt-Objekts selbst eine der integrirenden Wissenschaften der Philosophie, aber auch nur die Eine ist. Es ist die Einseitigkeit dieser Wissenschaft, wenn sie sich als die Wissenschaft κατ᾽ ἐξοχὴν behauptet, und die Gestalt, welche die Natur von ihr aus hat, aufgezeigt worden. Hier kommt noch die Form in Betrachtung, welche die Wissenschaft der Natur erhält, wenn sie von diesem Standpunkt aus erbaut wird.

Kant anerkennt eine Natur, indem er das Objekt als ein

(durch den Verstand) Unbestimmtes setzt; und stellt die Natur als ein Subjekt-Objekt dar, indem er das Naturprodukt als Naturzweck betrachtet: zweckmäßig ohne Zweckbegriff, nothwendig ohne Mechanismus, — Begriff und Seyn identisch. Zugleich aber soll diese Ansicht der Natur nur teleologisch, d. h. nur als Maxime unseres eingeschränkten, discursivdenkenden, menschlichen Verstandes gelten, in dessen allgemeinen Begriffen die besondern Erscheinungen der Natur nicht enthalten seyen; durch diese menschliche Betrachtungsart soll über die Realität der Natur nichts ausgesagt seyn. Die Betrachtungsart bleibt also ein durchaus Subjektives, und die Natur ein rein Objektives, ein bloß Gedachtes. Die Synthese der durch den Verstand bestimmten und zugleich unbestimmten Natur in einem sinnlichen Verstande soll zwar eine bloße Idee bleiben; es soll für uns Menschen zwar unmöglich seyn, daß die Erklärung auf dem Wege des Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit zusammentreffe. Diese höchst untergeordneten und unvernünftigen kritischen Ansichten erheben sich, wenn sie gleich menschliche und absolute Vernunft einander schlechthin entgegensetzen, doch zur Idee eines sinnlichen Verstandes, d. h. der Vernunft; es soll doch an sich (das hieße in der Vernunft) nicht unmöglich seyn, daß Naturmechanismus und Naturzweckmäßigkeit zusammentreffen. Kant hat aber den Unterschied eines an sich Möglichen und eines Reellen nicht fallen lassen, noch die nothwendige höchste Idee eines sinnlichen Verstandes zur Realität erhoben. Und deswegen ist ihm in seiner Naturwissenschaft theils überhaupt die Einsicht in die Möglichkeit der Grundkräfte ein Unmögliches; theils kann eine solche Naturwissenschaft (für welche die Natur eine Materie, d. i. ein absolut Entgegengesetztes, sich nicht selbst Bestimmendes) nur eine Mechanik konstruiren. Mit der Armuth von „Anziehungs- und Zurückstoßungskräften" *)

*) Kants Naturwissenschaft S. 27. (Dritte Aufl., Leipzig 1800.)

hat sie die Materie schon zu reich gemacht; denn die Kraft ist ein Inneres, das ein Aeußeres producirt, ein Sichselbstsetzen = Ich, und ein solches kann, vom rein idealistischen Standpunkt aus, der Materie nicht zukommen. Er begreift die Materie bloß als das Objektive, das dem Ich Entgegengesetzte; jene Kräfte sind für ihn nicht nur überflüssig, sondern entweder rein ideell, und dann sind es keine Kräfte, oder transcendent. Es bleibt für ihn keine dynamische, sondern nur eine „mathematische Konstruktion" der Erscheinungen. *) Die Durchführung der Erscheinungen (die gegeben seyn müssen) durch die Kategorien, kann wohl mancherlei richtige Begriffe, aber für die Erscheinungen keine Nothwendigkeit geben; und die Kette der Nothwendigkeit ist das Formale des Wissenschaftlichen der Konstruktion. Die Begriffe bleiben ein der Natur, so wie die Natur ein den Begriffen Zufälliges. Richtig konstruirte Synthesen durch Kategorien hätten darum nicht nothwendig ihre Belege in der Natur selbst. Die Natur kann nur mannigfaltige Spiele darbieten, welche als zufällige Schemate für Verstandes-Gesetze gelten könnten; — Beispiele, deren Eigenthümliches und Lebendiges gerade insofern wegfiele, als die Reflexions-Bestimmungen allein in ihnen erkannt werden. Umgekehrt sind „die Kategorien" nur dürftige „Schemate der Natur." **)

Wenn die Natur nur Materie, nicht Subjekt-Objekt ist, bleibt keine solche wissenschaftliche Konstruktion derselben möglich, für welche Erkennendes und Erkanntes Eins seyn muß. Eine Vernunft, welche sich durch absolute Entgegensetzung gegen das Objekt zur Reflexion gemacht hat, kann a priori von der Natur, nur durch Deduktion, mehr aussagen, als ihren allgemeinen Charakter der Materie: dieser bleibt zu Grunde liegen, die mannigfaltigen weitern Bestimmungen sind für und

*) Ebendaselbst Vorrede S. IX.
**) Ebendaselbst S. XV.

durch die Reflexion gesetzt. Eine solche Deduktion hat Schein einer Apriorität daher, daß sie das Reflexions-Produkt, den Begriff, als ein Objektives setzt; weil sie weiter nichts setzt, bleibt sie freilich immanent. Eine solche Deduktion ist ihrem Wesen nach dasselbe mit jener Ansicht, die in der Natur nur äußere Zweckmäßigkeit anerkennt. Der Unterschied ist allein, daß jene systematischer von einem bestimmten Punkte, z. B. dem Leib des Vernunftwesens ausgeht; in beiden ist die Natur ein absolut von dem Begriff — einem ihr Fremden — Bestimmtes. Die teleologische Ansicht, welche die Natur nur als nach äußern Zwecken bestimmt anerkennt, hat in Rücksicht der Vollständigkeit einen Vorzug, da sie die Mannigfaltigkeit der Natur, wie sie empirisch gegeben ist, aufnimmt. Die Deduktion der Natur hingegen, die von einem bestimmten Punkt ausgeht, und, wegen der Unvollständigkeit desselben, noch Weiteres postulirt — (worin dieß Deduciren besteht) — ist mit dem Postulirten unmittelbar befriedigt, welches unmittelbar so viel leisten soll, als der Begriff fordert. Ob ein wirkliches Objekt der Natur das Geforderte allein zu leisten vermöge, geht sie nichts an, und sie kann dieß nur durch Erfahrung finden; findet sich das unmittelbar postulirte Objekt in der Natur nicht hinreichend, so wird ein anderes deducirt u. s. f., bis der Zweck sich erfüllt findet. Die Ordnung dieser deducirten Objekte hängt von den bestimmten Zwecken ab, von denen ausgegangen wird; und nur soweit, als sie in Rücksicht auf diesen Zweck eine Beziehung haben, haben sie Zusammenhang unter sich. Eigentlich aber sind sie keines innern Zusammenhangs fähig. Denn wenn das Objekt, das unmittelbar deducirt wurde, in der Erfahrung für unzureichend zu dem Begriff, der erfüllt werden soll, gefunden wird: so ist durch ein solches einziges Objekt, weil es äußerlich unendlich bestimmbar ist, die Zerstreuung in die Unendlichkeit aufgethan; — eine Zerstreuung, die etwa nur dadurch vermieden würde, daß die Deduktion ihre mannigfaltigen Punkte zu einem Kreise

drehte, in dessen innern Mittelpunkt sie aber sich zu stellen nicht fähig ist, weil sie von Anfang an im Aeußern ist. Für den Begriff ist das Objekt, für das Objekt der Begriff ein Aeußeres.

Keine der beiden Wissenschaften kann sich also als die einzige konstituiren; keine die andere aufheben. Das Absolute würde hierdurch nur in Einer Form seiner Existenz gesetzt; und so wie es in der Form der Existenz sich setzt, muß es sich in einer Zweiheit der Form setzen. Denn Erscheinen und Sich-Entzweien ist Eins.

Wegen der innern Identität beider Wissenschaften, — da beide das Absolute darstellen, wie es sich aus den niedrigen Potenzen Einer Form der Erscheinung zur Totalität in dieser Form gebiert, — ist jede Wissenschaft, ihrem Zusammenhange und ihrer Stufenfolge nach, der andern gleich. Eine ist ein Beleg der andern; wie ein älterer Philosoph davon ungefähr so gesprochen hat: „Die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen" (des Subjektiven) „ist derselbe, als der Zusammenhang und die Ordnung der Dinge"*) (des Objektiven). Alles ist nur in Einer Totalität; die objektive Totalität und die subjektive Totalität, das System der Natur und das System der Intelligenz ist Eines und ebendasselbe; einer subjektiven Bestimmtheit korrespondirt ebendieselbe objektive Bestimmtheit.

Als Wissenschaften sind sie objektive Totalitäten, und gehen von Beschränktem zu Beschränktem fort. Jedes Beschränkte ist aber selbst im Absoluten; also innerlich ein Unbeschränktes; seine äußere Beschränkung verliert es dadurch, daß es im systematischen Zusammenhange in der objektiven Totalität gesetzt ist; in dieser hat es auch als ein Beschränktes Wahrheit, und Bestimmung seiner Stelle ist das Wissen von ihm. Zu Jakobi's Ausdruck, daß die Systeme „ein organisirtes Nichtwissen"**) seyen, muß nur hinzugefügt werden, daß das Nichtwissen, —

*) Spinoz. oper. T. II., p. 82.

**) Werke B. III, S. 29.

das Erkennen Einzelner, — dadurch, daß es organisirt wird, ein Wissen wird.

Außer der äußern Gleichheit, insofern diese Wissenschaften abgesondert stehen, durchdringen ihre Principien sich zugleich nothwendig unmittelbar. Wenn das Princip der einen das subjektive Subjekt=Objekt, das andere das objektive Subjekt=Objekt ist: so ist ja im System der Subjektivität zugleich das Objektive, im System der Objektivität zugleich das Subjektive, — die Natur so gut eine immanente Idealität, als die Intelligenz eine immanente Realität. Beide Pole des Erkennens und des Seyns sind in jedem, beide haben also auch den Indifferenzpunkt in sich; nur ist in dem einen System der Pol des Ideellen, in dem andern der Pol des Reellen überwiegend. Jener kommt in der Natur nicht bis zum Punkt der absoluten Abstraktion, die sich gegen die unendliche Expansion als Punkt in sich selbst setzt: wie das Ideelle sich in der Vernunft konstruirt; dieser kommt in der Intelligenz nicht bis zur Einwickelung des Unendlichen, das in dieser Kontraktion sich unendlich außer sich setzt: wie das Reelle sich in der Materie konstruirt.

Jedes System ist ein System der Freiheit und der Nothwendigkeit zugleich. Freiheit und Nothwendigkeit sind ideelle Faktoren, also nicht in reeller Entgegensetzung; das Absolute kann sich daher in keiner von beiden Formen als Absolutes setzen; und die Wissenschaften der Philosophie können nicht, die eine ein System der Freiheit, die andere ein System der Nothwendigkeit seyn. Eine solche getrennte Freiheit wäre eine formale Freiheit, so wie eine getrennte Nothwendigkeit eine formale Nothwendigkeit. Freiheit ist Charakter des Absoluten, wenn es gesetzt wird als ein Inneres, das, insofern es sich in eine beschränkte Form, in bestimmte Punkte der objektiven Totalität setzt, bleibt, was es ist, ein nicht Beschränktes; — wenn es also in Entgegensetzung mit seinem Seyn, d. h. als Inneres betrachtet wird, — demnach mit der Möglichkeit es zu verlassen,

und in eine andere Erscheinung überzugehen. Nothwendigkeit ist Charakter des Absoluten, insofern es betrachtet wird als ein Aeußeres, als eine objektive Totalität; also als ein Außereinander, dessen Theilen aber kein Seyn zukommt, außer in dem Ganzen der Objektivität. Weil Intelligenz sowohl, als die Natur, dadurch daß sie im Absoluten gesetzt sind, eine reelle Entgegensetzung haben, kommen die ideellen Faktoren der Freiheit und Nothwendigkeit einer jeden zu. Aber der Schein der Freiheit, die Willkür (d. h. eine Freiheit, in welcher ganz von der Nothwendigkeit, oder von der Freiheit als einer Totalität abstrahirt würde: was nur geschehen kann, insofern die Freiheit schon innerhalb einer einzelnen Sphäre gesetzt ist), so wie der der Willkür für die Nothwendigkeit entsprechende Zufall, (mit welchem einzelne Theile gesetzt sind, als ob sie nicht in der objektiven Totalität, und durch sie allein, sondern für sich wären): — Willkür und Zufall, die nur auf untergeordneteren Standpunkten Raum haben, sind aus dem Begriff der Wissenschaften des Absoluten verbannt. Hingegen Nothwendigkeit gehört der Intelligenz an, wie der Natur. Denn da die Intelligenz im Absoluten gesetzt ist, so kommt ihr gleichfalls die Form des Seyns zu; sie muß sich entzweien und erscheinen: sie ist eine vollendete Organisation von Erkennen und Anschauen. Jede ihrer Gestalten ist durch entgegengesetzte bedingt; und wenn die abstrakte Identität der Gestalten, als Freiheit, von den Gestalten selbst isolirt wird: so ist sie nur Ein ideeller Pol des Indifferenzpunktes der Intelligenz, der eine objektive Totalität als den andern immanenten Pol hat. Die Natur dagegen hat Freiheit, denn sie ist nicht ein ruhendes Seyn, sondern zugleich ein Werden; — ein Seyn, das nicht von außen entzweit und synthesirt wird, sondern sich in sich selbst trennt und vereint, und in keiner ihrer Gestalten sich als ein bloß Beschränktes, sondern als das Ganze frei setzt. Ihre bewußtlose Entwickelung ist eine Reflexion der lebendigen Kraft, die sich endlos ent-

zweit, aber in jeder beschränkten Gestalt sich selbst setzt, und identisch ist; und insofern ist keine Gestalt der Natur beschränkt, sondern frei.

Wenn daher die Wissenschaft der Natur überhaupt der theoretische Theil, die Wissenschaft der Intelligenz der praktische Theil der Philosophie ist: so hat zugleich jede wieder für sich einen eigenen theoretischen und praktischen Theil. Wie in dem System der Natur die Identität, in der Potenz des Lichts, der schweren Materie nicht an sich, sondern als Potenz ein Fremdes ist, das sie zur Kohäsion entzweit und einet, und ein System der anorganischen Natur producirt: so ist, für die in objektiven Anschauungen sich producirende Intelligenz, die Identität in der Potenz des Sich-selbst-Setzens ein nicht Vorhandenes, — die Identität erkennt nicht sich selbst in der Anschauung; — Beides ist ein nicht auf ihr Handeln reflektirendes Produciren der Identität, also Gegenstand eines theoretischen Theils. Ebenso hingegen wie im Willen die Intelligenz sich erkennt und sich als sich selbst in die Objektivität hineinsetzt, indem sie ihre bewußtlos producirten Anschauungen vernichtet: so wird die Natur in der organischen Natur praktisch, indem das Licht zu seinem Produkte tritt, und ein Inneres wird. Wenn das Licht in der anorganischen Natur den Kontraktions-Punkt nach außen in die Krystallisation als eine äußere Idealität setzt: so bildet es in der organischen Natur sich als Inneres zur Kontraktion des Gehirns, schon in der Pflanze als Blume, in welcher das innere Licht-Princip in Farben sich zerstreut, und in ihnen schnell hinwelkt; aber in ihr, so wie fester im Thier setzt es sich durch die Polarität der Geschlechter, subjektiv und objektiv zugleich: das Individuum sucht und findet sich selbst in einem anderen. Intensiver im Inneren bleibt das Licht im Thier, in welchem es (als mehr oder weniger veränderliche Stimme) seine Individualität als ein Subjektives in allgemeiner Mittheilung, — als sich erkennend und anzuerkennend setzt. Indem die Natur-Wissenschaft die Identität: wie sie die Mo-

mente der anorganischen Natur von innen heraus rekonstruirt, — darstellt, hat sie in sich einen praktischen Theil. Der rekonstruirte, praktische Magnetismus ist die Aufhebung der nach außen sich in Pole expandirenden Schwerkraft, — ihre Rekontraktion in den Punkt der Indifferenz des Gehirns, und ihr Versetzen der zwei Pole nach innen, als zweier Indifferenzpunkte, wie sie die Natur auch in den elliptischen Bahnen der Planeten aufstellt. Die von innen rekonstruirte Elektricität setzt die Geschlechter-Differenz der Organisationen; deren jede durch sich selbst die Differenz producirt, um ihres Mangels willen sich ideell setzt, in einer anderen sich objektiv findet, und die Identität durch Zusammenfließen mit ihr sich geben muß. Die Natur, insofern sie durch chemischen Proceß praktisch wird, hat das Dritte, die Differenten Vermittelnde, in sie selbst als ein Inneres zurück gelegt; welches, als Ton ein Inneres sich selbst producirendes Klingen, (wie der dritte Körper des anorganischen Processes ein Potenzloses ist, und vergeht) die absolute Substantialität der differenten Wesen auslöscht, und sie zur Indifferenz des gegenseitigen Sich-Anerkennens bringt, — eines idealen Setzens, das nicht wieder, wie das Geschlechtsverhältniß in einer reellen Identität erstirbt.

Wir haben bisher beide Wissenschaften bei ihrer inneren Identität einander entgegengesetzt; in der einen ist das Absolute ein Subjektives in der Form des Erkennens, in der anderen ein Objektives in der Form des Seyns. Seyn und Erkennen werden dadurch ideelle Faktoren oder Formen, daß sie einander entgegengesetzt sind; in beiden Wissenschaften ist Beides, aber in der einen ist Erkennen die Materie, und Seyn die Form: in der anderen ist Seyn die Materie, Erkennen die Form. Weil das Absolute in beiden dasselbe ist, und die Wissenschaften nicht bloß die Entgegengesetzten als Formen, sondern insofern das Subjekt-Objekt sich in ihnen setzt, darstellen: so sind die Wissen-

schaften selbst, nicht in ideeller, sondern in reeller Entgegensetzung; und deswegen müssen sie zugleich in Einer Kontinuität, als Eine zusammenhängende Wissenschaft betrachtet werden. Insofern sie sich entgegengesetzt sind, sind sie zwar innerlich in sich beschlossen, und Totalitäten, aber zugleich nur relative, und als solche streben sie nach dem Indifferenzpunkt; als Identität und als relative Totalität liegt er überall in ihnen selbst, als absolute Totalität außer ihnen. Insofern aber beide — Wissenschaften des Absoluten, und ihre Entgegensetzung eine reelle ist, hängen sie als Pole der Indifferenz in dieser selbst zusammen; sie selbst sind die Linien, welche den Pol mit dem Mittelpunkt verknüpfen. Aber dieser Mittelpunkt ist selbst ein gedoppelter, einmal Identität, das andere Mal Totalität; und insofern erscheinen beide Wissenschaften als der Fortgang der Entwickelung oder Selbstkonstruktion der Identität zur Totalität.

Der Indifferenzpunkt, nach welchem die beiden Wissenschaften, insofern sie von Seiten ihrer ideellen Faktoren betrachtet entgegengesetzt sind, streben, ist das Ganze, als eine Selbstkonstruktion des Absoluten vorgestellt, das Letzte und Höchste derselben. Das Mittlere, der Punkt des Uebergangs von der sich als Natur konstruirenden Identität zu ihrer Konstruktion als Intelligenz, ist das Innerlich-Werden des Lichts der Natur; — der, wie Schelling *) sagt, „einschlagende" Blitz „des Ideellen in das Reelle," und sein Sich-selbst-Konstituiren als Punkt. Dieser Punkt, als Vernunft der Wendepunkt beider Wissenschaften, ist die höchste Spitze der Pyramide der Natur, ihr letztes Produkt, bei dem sie, sich vollendend, ankommt; aber als Punkt muß er sich gleichfalls in eine Natur expandiren. Wenn die Wissenschaft in ihn als Mittelpunkt sich gestellt, und von ihm sich in zwei Theile getheilt hat, und der einen Seite das bewußtlose Produciren, der anderen das bewußte anweist: so weiß sie zu-

*) Zeitschrift für spek. Physik B. II., H. 2., S. 116.

gleich, daß die Intelligenz, als ein reeller Faktor, zugleich die ganze Selbstkonstruktion der Natur, auf der anderen Seite, mit sich herübernimmt, und das Vorhergehende, oder ihr zur Seite Stehende in sich hat, — so wie daß in der Natur, als einem reellen Faktor, das in der Wissenschaft ihr Entgegenstehende gleichfalls immanent ist. Und hiermit ist alle Idealität der Faktoren, und ihre einseitige Form aufgehoben; dieß ist der einzige höhere Standpunkt, auf welchem beide Wissenschaften ineinander verloren sind, indem ihre Trennung nur als ein Wissenschaftliches, und die Idealität der Faktoren nur als ein zu diesem Behuf Gesetztes anerkannt ist.

Diese Ansicht ist unmittelbar nur negativ, nur die Aufhebung der Trennung beider Wissenschaften, und der Formen, in welchen sich das Absolute gesetzt hat, — nicht eine reelle Synthese, nicht der absolute Indifferenzpunkt, in welchem diese Formen dadurch vernichtet sind, daß sie vereinigt beide bestehen. Die ursprüngliche Identität, welche ihre bewußtlose Kontraktion (subjektiv: des Fühlens, — objektiv: der Materie) in das endlos organisirte Neben- und Nacheinander des Raums und der Zeit (in objektive Totalität) ausbreitete, und dieser Expansion die durch Vernichtung derselben sich konstituirende Kontraktion in den sich erkennenden Punkt (subjektiver) Vernunft (die subjektive Totalität) entgegensetzte, — muß Beides vereinigen in die Anschauung des sich selbst in vollendeter Totalität objektiv werdenden Absoluten: in die Anschauung der ewigen Menschwerdung Gottes, des Zeugens des Worts vom Anfang.

Diese Anschauung des sich selbst gestaltenden oder sich objektiv findenden Absoluten kann gleichfalls wieder in einer Polarität betrachtet werden, insofern die Faktoren dieses Gleichgewichts, auf einer Seite das Bewußtseyn, auf der anderen das Bewußtlose überwiegend gesetzt wird. Jene Anschauung erscheint in der Kunst mehr in einen Punkt koncentrirt und das Bewußtseyn niederschlagend; — entweder in der eigentlich soge-

nannten Kunst, als Werk, das als objektiv theils dauernd ist, theils mit Verstand als ein todtes Aeußeres genommen werden kann: ein Produkt des Individuums, des Genies, aber der Menschheit angehörend; — oder in der Religion, als ein lebendiges Bewegen, das als subjektiv, nur Momente erfüllend, vom Verstand als ein bloß Inneres gesetzt werden kann: das Produkt einer Menge, einer allgemeinen Genialität, aber auch jedem Einzelnen angehörend. In der Spekulation erscheint jene Anschauung mehr als Bewußtseyn und im Bewußtseyn Ausgebreitetes, als ein Thun subjektiver Vernunft, welche die Objektivität und das Bewußtlose aufhebt. Wenn der Kunst, in ihrem wahren Umfang, das Absolute mehr in der Form des absoluten Seyns erscheint: so erscheint es der Spekulation mehr als ein in seiner unendlichen Anschauung sich selbst Erzeugendes. Aber indem sie es zwar als ein Werden begreift, setzt sie zugleich die Identität des Werdens und Seyns; und das als sich erzeugend ihr Erscheinende wird zugleich als das ursprüngliche absolute Seyn gesetzt, das nur werden kann, insofern es ist. Sie weiß sich auf diese Art das Uebergewicht, welches das Bewußtseyn in ihr hat, selbst zu nehmen; — ein Uebergewicht, das ohnehin ein Außerwesentliches ist. Beides, Kunst und Spekulation sind in ihrem Wesen der Gottesdienst; — Beides ein lebendiges Anschauen des absoluten Lebens, und somit ein Einsseyn mit ihm.

Die Spekulation und ihr Wissen ist somit im Indifferenzpunkt, aber nicht an und für sich im wahren Indifferenzpunkt; ob sie sich darin befinde, hängt davon ab, ob sie sich nur als Eine Seite desselben erkennt. Die Transcendental-Philosophie ist Eine Wissenschaft des Absoluten, denn das Subjekt ist selbst Subjekt-Objekt und insofern Vernunft; setzt sie sich als diese subjektive Vernunft als das Absolute, so ist sie eine reine, d. h. formale Vernunft, deren Produkte, Ideen, einer Sinnlichkeit oder Natur absolut entgegengesetzt sind, und den Erscheinungen nur

als die Regel einer ihnen fremden Einheit dienen können. Indem das Absolute in die Form eines Subjekts gesetzt ist, hat diese Wissenschaft eine immanente Grenze. Sie erhebt sich allein dadurch zur Wissenschaft des Absoluten, und in den absoluten Indifferenzpunkt, daß sie ihre Grenze kennt, und sich und dieselbe aufzuheben weiß, und zwar wissenschaftlich. Denn es ist wohl ehemals viel von den Grenzpfählen der menschlichen Vernunft gesprochen worden, und auch der transcendentale Idealismus anerkennt unbegreifliche Schranken des Selbstbewußtseyns, in die wir einmal eingeschlossen sind; aber indem die Schranken dort für Grenzpfähle der Vernunft, hier für unbegreiflich ausgegeben werden, erkennt die Wissenschaft ihr Unvermögen, sich durch sich selbst, d. h. nicht durch einen salto mortale aufzuheben, oder von dem Subjektiven, worein sie die Vernunft gesetzt hat, wieder zu abstrahiren.

Weil die Transcendental-Philosophie ihr Subjekt als ein Subjekt-Objekt setzt, und hiermit eine Seite des absoluten Indifferenzpunktes ist: so ist allerdings die Totalität in ihr; die gesammte Naturphilosophie selbst fällt als ein Wissen innerhalb ihrer Sphäre. Und es kann der Wissenschaft des Wissens, — die nur einen Theil der Transcendental-Philosophie ausmachen würde, — nicht verwehrt werden (so wenig als der Logik), auf die Form, die sie zum Wissen giebt, und auf die Identität, die im Wissen ist, Anspruch zu machen, oder vielmehr die Form als Bewußtseyn zu isoliren, und die Erscheinung für sich zu konstruiren. Aber diese Identität, von allem Mannigfaltigen des Wissens abgesondert, als reines Selbstbewußtseyn, zeigt sich als eine relative darin, daß sie aus ihrem Bedingtseyn durch ein Entgegengesetztes in keiner ihrer Formen herauskommt.

Das absolute Princip, der einzige Realgrund, und feste Standpunkt der Philosophie ist, sowohl in Fichte's, als in Schelling's Philosophie, die intellektuelle Anschauung; — für die Reflexion ausgedrückt: Identität des Subjekts und Objekts.

Sie wird in der Wissenschaft Gegenstand der Reflexion; und darum ist die philosophische Reflexion selbst transcendentale Anschauung, sie macht sich selbst zum Objekt, und ist Eins mit ihm, hierdurch ist sie Spekulation. Fichte's Philosophie ist deswegen ächtes Produkt der Spekulation. Die philosophische Reflexion ist bedingt, oder die transcendentale Anschauung kommt ins Bewußtseyn durch freie Abstraktion von aller Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseyns, und insofern ist sie ein Subjektives. Macht die philosophische Reflexion sich insofern selbst zum Gegenstand, so macht sie ein Bedingtes zum Princip ihrer Philosophie; um die transcendentale Anschauung rein zu fassen, muß sie noch von diesem Subjektiven abstrahiren, — daß sie ihr als Grundlage der Philosophie weder subjektiv noch objektiv sey, weder Selbstbewußtseyn, der Materie entgegengesetzt, noch Materie, entgegengesetzt dem Selbstbewußtseyn, sondern absolute, weder subjektive, noch objektive Identität, reine transcendentale Anschauung. Als Gegenstand der Reflexion wird sie Subjekt und Objekt; diese Produkte der reinen Reflexion setzt die philosophische Reflexion, in ihrer bleibenden Entgegensetzung, ins Absolute. Die Entgegensetzung der spekulativen Reflexion ist nicht mehr ein Objekt und ein Subjekt, sondern eine subjektive transcendentale Anschauung, und eine objektive transcendentale Anschauung; jene Ich, diese Natur, — Beides die höchsten Erscheinungen der absoluten sich selbst anschauenden Vernunft. Daß diese beiden Entgegengesetzten (sie heißen nun Ich und Natur, reines und empirisches Selbstbewußtseyn, Erkennen und Seyn, Sich-selbst-Setzen und Entgegensetzen, Endlichkeit und Unendlichkeit) zugleich in dem Absoluten gesetzt werden, — in dieser Antinomie erblickt die gemeine Reflexion nichts als den Widerspruch; nur die Vernunft in diesem absoluten Widerspruche die Wahrheit, durch welchen Beides gesetzt und Beides vernichtet ist, — weder beide, und beide zugleich sind.

Es ist noch übrig, theils etwas von Reinhold's Ansicht der Fichteschen und Schellingschen Philosophie, theils von seiner eigenen zu sprechen.

Was jene Ansicht betrifft, so hat Reinhold fürs Erste die Differenz beider als Systeme übersehen, und sie fürs Andere nicht als Philosophien genommen.

Reinhold scheint nicht geahnet zu haben, daß seit Jahr und Tag eine andere Philosophie vor dem Publikum liegt als reiner transcendentaler Idealismus: er erblickt wunderbarer Weise in der Philosophie, wie sie Schelling aufgestellt hat, nichts als ein Princip „des Begreiflichen," der Subjektivität, „die Ichheit." *) Reinhold vermag in Einer Verbindung zu sagen, „Schelling habe die Entdeckung gemacht, daß das Absolute, inwiefern dasselbe nicht bloße Subjektivität ist, nichts weiter sey, und seyn könne, als die bloße Objektivität, oder die bloße Natur als solche:" und „der Weg hierzu sey, das Absolute in die absolute Identität der Intelligenz und der Natur zu setzen;" **) — also in Einem Zug das Schellingsche Princip so vorzustellen: a. das Absolute, inwiefern es nicht bloße Subjektivität ist, sey bloße Objektivität, also nicht die Identität beider, und b. das Absolute sey die Identität beider. Umgekehrt mußte das Princip der Identität des Subjekts und Objekts der Weg werden, um einzusehen, daß das Absolute als

*) Beiträge 1stes Heft S. 86 — 87.
**) Ebendaselbst S. 85 — 86.

Identität weder bloße Subjektivität, noch bloße Objektivität sey. Richtig stellt nachher Reinhold das Verhältniß der beiden Wissenschaften so vor, daß „beide nur verschiedene Ansichten von einer und ebenderselben — Sache“ freilich nicht, „von der absoluten Dieselbigkeit, von dem Alleins seyen.“ Und eben deswegen ist weder das Princip der einen, noch das Princip der anderen bloße Subjektivität noch bloße Objektivität, noch weniger das, worin sich beide allein durchdringen, die reine Ichheit, welches wie die Natur im absoluten Indifferenzpunkt verschlungen wird.

„Wer,“ meint Reinhold, „durch Liebe und Glauben an Wahrheit, und nicht durch System eingenommen ist, werde sich leicht überzeugen, daß der Fehler dieser beschriebenen Auflösung in der Art und Weise der Fassung der Aufgabe liegt;“ — aber worin der Fehler der Reinholdischen Beschreibungen von dem, was nach Schelling Philosophie ist, liegt, und wie diese Art und Weise sie zu fassen möglich war, darüber ist nicht so leicht Aufschluß zu finden.

Es kann nichts helfen, auf die Einleitung des transcendentalen Idealismus selbst, in welcher sein Verhältniß zum Ganzen der Philosophie und der Begriff dieses Ganzen der Philosophie aufgestellt ist, zu verweisen; denn in seinen Beurtheilungen desselben schränkt Reinhold sich selbst auf diese ein, und sieht darin das Gegentheil von dem, was darin ist. Ebenso wenig kann auf einzelne Stellen derselben aufmerksam gemacht werden, worin der wahre Gesichtspunkt aufs Bestimmteste ausgesprochen wird; denn die bestimmtesten Stellen führt Reinhold in seiner ersten Beurtheilung dieses Systems selbst an, — welche enthalten, daß nur „in der Einen nothwendigen Grundwissenschaft der Philosophie, im transcendentalen Idealismus das Subjektive das Erste sey,“ *) nicht, wie in Reinhold die

*) Schelling: Transcendentaler Idealismus S. 5 — 7. (Tüb., 1800.)

Sache unmittelbar sich verkehrt stellt, das Erste der ganzen Philosophie, noch als rein Subjektives auch nur Princip des transcendentalen Idealismus, sondern als subjektives Subjekt-Objekt.

Für diejenigen, die fähig sind, aus bestimmten Ausdrücken nicht das Gegentheil derselben zu vernehmen, ist es vielleicht nicht überflüssig, außer der Einleitung zum System des transcendentalen Idealismus selbst, und ohnehin den neueren Stücken der Zeitschrift für spekulative Physik, schon auf das zweite Stück des ersten Bandes derselben aufmerksam zu machen, worin sich Schelling *) so ausdrückt: „Die Naturphilosophie ist eine physikalische Erklärung des Idealismus; — die Natur hat von ferne schon die Anlage gemacht zu der Höhe, welche sie in der Vernunft erreicht. Der Philosoph übersieht dieß nur, weil er sein Objekt mit dem ersten Akt schon in der höchsten Potenz, — als Ich als Bewußtseyn aufnimmt, und nur der Physiker kommt hinter diese Täuschung .... Der Idealist hat Recht, wenn er die Vernunft zum Selbstschöpfer von Allem macht, er hat die eigene Intention der Natur mit dem Menschen für sich, aber eben weil es die Intention der Natur ist, wird jener Idealismus selbst etwas Erklärbares; und damit fällt die theoretische Realität des Idealismus zusammen. Wenn die Menschen erst lernen werden, rein theoretisch, bloß objektiv ohne alle Einmischung von Subjektivem zu denken, so werden sie dieß verstehen lernen."

Wenn Reinhold „das Hauptgebrechen der bisherigen Philosophie" darein setzt, daß man bisher „das Denken unter dem Charakter einer bloß subjektiven Thätigkeit vorgestellt hat," und fordert, „den Versuch zu machen, von der Subjektivität desselben zu abstrahiren:" **) so ist, wie es nicht nur in dem Angeführ-

*) S. 84 — 85.
**) Beiträge 1stes Heft S. 98, 96.

ten, sondern im Princip des ganzen Schellingschen Systems liegt, die Abstraktion vom Subjektiven der transcendentalen Anschauung der formelle Grundcharakter dieser Philosophie; — der noch bestimmter Zeitschr. für spekulat. Physik II. B. 1. St. zur Sprache gekommen ist, bei Gelegenheit der Eschenmayerschen Einwürfe gegen die Naturphilosophie, die aus Gründen des transcendentalen Idealismus genommen sind, in welchem die Totalität nur als eine Idee, ein Gedanke, d. i. ein Subjektives gesetzt wird.

Was die Reinholdische Ansicht der gemeinschaftlichen Seite beider Systeme, spekulative Philosophien zu seyn, betrifft: so erscheinen sie dem eigenthümlichen Standpunkt Reinholds nothwendig als Eigenthümlichkeiten, und demnach nicht als Philosophien. Wenn es nach Reinhold „das wesentlichste Geschäfte, Thema und Princip der Philosophie ist, die Realität der Erkenntniß durch Analysis," d. h. durch Trennen „zu begründen:"*) so hat die Spekulation, deren höchste Aufgabe ist, die Trennung in der Identität des Subjekts und Objekts aufzuheben, freilich gar keine Bedeutung, und die wesentlichste Seite eines philosophischen Systems, Spekulation zu seyn, kann alsdann nicht in Betracht kommen; es bleibt nichts als eine eigenthümliche Ansicht, und stärkere oder schwächere Geistesverirrung. So erscheint z. B. Reinholden auch „der Materialismus," nur von der Seite einer „Geistesverirrung, die in Deutschland nicht einheimisch sey;" **) und er erkennt darin nichts von dem ächten philosophischen Bedürfniß, die Entzweiung in der Form von Geist und Materie aufzuheben. Wenn die westliche Lokalität der Bildung, aus der dieß System hervorgegangen ist, es aus einem Lande entfernt hält: so ist die Frage, ob diese Entfernung nicht aus einer entgegengesetzten Einseitigkeit

*) Ebendaselbst S. 1 — 2, 90.
**) Ebendaselbst S. 77.

der Bildung herstammt. Und wenn sein wissenschaftlicher Werth auch ganz gering wäre, so ist zugleich nicht zu verkennen: daß z. B. im Système de la nature sich ein an seiner Zeit irregewordener und sich in der Wissenschaft reproducirender Geist ausspricht: und wie der Gram über den allgemeinen Betrug seiner Zeit, über die bodenlose Zerrüttung der Natur, über die unendliche Lüge, die sich Wahrheit und Recht nannte, — wie der Gram hierüber, der durch das Ganze weht, Kraft genug übrig behält, um das aus der Erscheinung des Lebens entflohene Absolute sich als Wahrheit mit ächt philosophischem Bedürfniß und wahrer Spekulation in einer Wissenschaft zu konstruiren; deren Form in dem lokalen Princip des Objektiven erscheint, so wie die deutsche Bildung dagegen sich in die Form des Subjektiven — worunter auch Liebe und Glauben gehört — häufig ohne Spekulation einnistet.

Weil die analytische Seite, da sie auf absoluter Entgegensetzung beruht, an einer Philosophie gerade ihre philosophische Seite, die auf absolute Vereinigung geht, übersehen muß: so kommt es ihr am Allersonderbarsten vor, daß Schelling, wie sich Reinhold ausdrückt, „die Verbindung des Endlichen und Unendlichen in die Philosophie eingeführt habe," — als ob philosophiren etwas Anderes wäre, als das Endliche in das Unendliche setzen; — mit anderen Worten: es kommt ihr am Sonderbarsten vor, daß in die Philosophie das Philosophiren eingeführt werden soll.

Ebenso übersieht Reinhold, im Fichteschen und Schellingschen System, nicht nur die spekulative, philosophische Seite überhaupt; sondern er hält es für eine wichtige Entdeckung und Offenbarung, wenn ihm die Principien dieser Philosophie sich in das Allerpartikularste verwandeln, und das Allgemeinste, die Identität des Subjekts und Objekts sich für ihn in das Besonderste, nämlich „die eigene, individuelle Individualität der

Herren Fichte und Schelling" *) verwandelt. Wenn Reinhold so vom Berge seines beschränkten Princips und seiner eigenthümlichen Ansicht in den Abgrund der beschränkten Ansicht dieser Systeme herunterfällt: so ist dieß begreiflich und nothwendig. Aber zufällig und gehässig ist die Wendung, wenn Reinhold vorläufig im deutschen Merkur, und weitläufiger im nächsten Heft der Beiträge, **) die Partikularität dieser Systeme aus der Unsittlichkeit erklären wird: und zwar so, daß die Unsittlichkeit in diesen Systemen die Form eines Princips, und der Philosophie erhalten hätte. Man kann eine solche Wendung eine Erbärmlichkeit, einen Nothbehelf der Erbitterung u. s. w., wie man will, nennen und schimpfen; denn so was ist vogelfrei. Allerdings geht eine Philosophie aus ihrem Zeitalter, und wenn man seine Zerrissenheit als eine Unsittlichkeit begreifen will, aus der Unsittlichkeit hervor; — aber um gegen die Zerrüttung des Zeitalters den Menschen aus sich wiederherzustellen, und die Totalität, welche die Zeit zerrissen hat, zu erhalten.

Was die eigene Philosophie Reinhold's betrifft, so giebt er eine öffentliche Geschichte davon, daß er im Verlauf seiner philosophischen Metempsychose zuerst in die Kantische gewandert, nach Ablegung derselben in die Fichtesche, von dieser in die Jacobische, und, seit er auch sie verlassen habe, in Bardili's Logik eingezogen sey. Nachdem er nach S. 163 der Beitr. „seine Beschäftigung mit derselben aufs reine Lernen, lautere „Empfangen, und Nachdenken im eigentlichsten Verstande ein„geschränkt, um die verwöhnte Einbildungskraft unterzukriegen, „und die alten transcendentalen Typen endlich durch die neuen „rationalistischen aus dem Kopfe zu verdrängen:" — so beginnt

*) Ebendaselbst S. 153.

**) Was, seit dieß geschrieben, geschehen ist.

er nunmehr die Bearbeitung derselben in den „Beiträgen zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19ten Jahrhunderts." Diese Beiträge ergreifen die in dem Fortgang der Bildung des menschlichen Geistes so wichtige Epoche des Anbruchs eines neuen Jahrhunderts, diesem „Glück zu wünschen, daß die Veranlassung aller philosophischen „Revolutionen — nicht früher und nicht später als im vorletzten Jahre des 18ten Jahrhunderts, wirklich entdeckt, und damit in der Sache selbst aufgehoben worden ist." *) Wie: La révolution est finie, zu sehr häufigen Malen in Frankreich dekretirt worden ist: so hat auch Reinhold schon mehrere Enden der philosophischen Revolution angekündigt. Jetzt erkennt er die letzte Beendigung der Beendigungen, „obschon die schlimmen Folgen der transcendentalen Revolution noch eine geraume Zeit fortdauern werden;" fügt auch die Frage hinzu: Ob er sich „auch jetzt wieder täusche? Ob gleichwohl auch dieß wahre und eigentliche Ende — etwa wieder nur der Anfang einer neuen krummen Wendung seyn dürfte?" **) Vielmehr müßte die Frage gemacht werden, ob dieß Ende, so wenig es fähig ist, ein Ende zu seyn, fähig sey, der Anfang von irgend Etwas zu seyn?

Die Begründungs- und Ergründungs-Tendenz, das Philosophiren vor der Philosophie, hat nämlich endlich sich vollkommen auszusprechen gewußt. Sie hat genau gefunden, um was es zu thun war; es ist die Verwandlung der Philosophie ins Formale des Erkennens, in Logik.

Wenn die Philosophie, als Ganzes, sich und die Realität der Erkenntnisse, ihrer Form und ihrem Inhalt nach, in sich selbst begründet: so kommt dagegen das Begründen und Ergründen in seinem Gedränge des Bewährens und Analysirens, und des Weil und Inwiefern, und Dann und Insofern —

*) Beiträge 1stes Heft Vorrede, S. VI, IV.
**) Ebendaselbst S. V — VI.

weder aus sich heraus, noch in die Philosophie hinein. Für die haltungslose Aengstlichkeit, die sich in ihrer Geschäftigkeit immer nur vermehrt, kommen alle Untersuchungen zu bald, und jeder Anfang ist ein Vorgreifen, so wie jede Philosophie nur eine Vorübung. Die Wissenschaft behauptet, sich in sich dadurch zu begründen, daß sie jeden ihrer Theile absolut setzt, und hierdurch in dem Anfang und in jedem einzelnen Punkt eine Identität und ein Wissen konstituirt. Als objektive Totalität begründet das Wissen — sich zugleich immer mehr, je mehr es sich bildet; und seine Theile sind nur gleichzeitig mit diesem Ganzen der Erkenntnisse begründet. Mittelpunkt und Kreis sind so aufeinander bezogen, daß der erste Anfang des Kreises schon eine Beziehung auf den Mittelpunkt ist, und dieser ist nicht ein vollständiger Mittelpunkt, wenn nicht alle seine Beziehungen (der ganze Kreis) vollendet sind; — ein Ganzes, das so wenig einer besonderen Handhabe des Begründens bedarf, als die Erde einer besonderen Handhabe, um von der Kraft, — die sie um die Sonne führt, und zugleich in der ganzen lebendigen Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten hält, — gefaßt zu werden.

Aber das Begründen giebt sich damit ab, immer die Handhabe zu suchen, und einen Anlauf an die lebendige Philosophie hin zu nehmen; es macht dieß Anlaufen zum wahren Werk; und durch sein Princip macht es sich unmöglich, zum Wissen und zur Philosophie zu gelangen. Die logische Erkenntniß, wenn sie wirklich bis zur Vernunft fortgeht, muß auf das Resultat geführt werden, daß sie in der Vernunft sich vernichtet; sie muß als ihr oberstes Gesetz die Antinomie erkennen. Im Reinholdischen Thema, der Anwendung des Denkens, wird „das Denken als die unendliche Wiederholbarkeit des A als A in A und durch A," *) — zwar auch antinomisch, indem A in

*) Ebendaselbst S. 108.

der Anwendung der That nach als B gesetzt wird. Aber diese Antinomie ist ganz bewußtlos und unanerkannt vorhanden; denn das Denken, seine Anwendung und sein Stoff stehen friedlich neben einander. Darum ist das Denken als Vermögen der abstrakten Einheit, so wie die Erkenntniß bloß formal und die ganze Begründung soll nur „problematisch und hypothetisch" seyn, bis man mit der Zeit im Fortgang des Problematischen und Hypothetischen auf „das Urwahre am Wahren, und auf das Wahre durchs Urwahre," *) stößt. Aber theils ist dieß unmöglich, denn aus einer absoluten Formalität ist zu keiner Materialität zu kommen (beide sind absolut entgegengesetzt), noch weniger zu einer absoluten Synthese, (die mehr seyn muß als ein bloßes „Fügen"); — theils ist mit einem Hypothetischen und Problematischen überhaupt gar nichts begründet. Oder aber die Erkenntniß wird aufs Absolute bezogen, sie wird eine Identität des Subjekts und Objekts, des Denkens und des Stoffs; so ist sie nicht mehr formal, es ist ein leidiges Wissen entstanden und das Begründen vor dem Wissen wieder verfehlt worden. Der Angst, ins Wissen hineinzugerathen, bleibt nichts übrig, als an ihrer Liebe und ihrem Glauben, und ihrer zielenden fixen Tendenz mit Analysiren, Methodisiren und Erzählen sich zu erwärmen.

Wenn das Anlaufen nicht über den Graben hinüber kommt, so wird der Fehler nicht auf das Perenniren dieses Anlaufens, sondern auf die Methode desselben geschoben. Die wahre Methode aber wäre die, wodurch das Wissen schon diesseit des Grabens, in den Spielraum des Anlaufens selber, herüber gezogen und die Philosophie auf die Logik reducirt wird.

Wir können nicht sogleich zur Betrachtung dieser Methode, wodurch die Philosophie in den Bezirk des Anlaufens versetzt

---

*) Ebendaselbst S. 90 — 91.

werden soll, übergehen; sondern müssen zuerst von denjenigen Voraussetzungen, welche Reinhold der Philosophie für nothwendig erachtet, also von dem Anlaufen zu dem Anlaufen sprechen.

Als vorhergehende „Bedingung des Philosophirens, wovon das Bestreben, die Erkenntniß zu ergründen, ausgehen muß," nennt Reinhold „die Liebe zur Wahrheit und zur Gewißheit;" und weil dieß „bald und leicht genug anerkannt werde," so hält sich Reinhold auch nicht weiter damit auf. *) Und in der That kann das Objekt der philosophischen Reflexion nichts Anderes als das Wahre und Gewisse seyn. Wenn nun das Bewußtseyn mit diesem Objekt erfüllt ist, so hat eine Reflexion auf das Subjektive, in Form einer Liebe, keinen Platz darin. Diese Reflexion macht erst die Liebe, indem sie das Subjektive fixirt; und zwar macht sie sie, die einen so erhabenen Gegenstand hat, als die Wahrheit ist, — wie nicht weniger das Individuum, das, von solcher Liebe beseelt, sie postulirt, zu etwas höchst Erhabenem.

Die zweite wesentliche Bedingung des Philosophirens, „der Glauben an Wahrheit als Wahrheit," denkt Reinhold, „werde nicht so leicht anerkannt, als die Liebe." Glaube hätte wohl hinreichend ausgedrückt, was ausgedrückt werden soll: in Bezug auf Philosophie könnte etwa von dem Glauben an Vernunft, als der ächten Gesundheit gesprochen werden; die Ueberflüssigkeit des Ausdrucks: Glauben an Wahrheit als Wahrheit, bringt, statt ihn erbaulicher zu machen, etwas Schiefes hinein. Die Hauptsache ist, daß Reinhold mit Ernst erklärt: „Man" solle ihn „nicht fragen, was der Glauben an Wahrheit sey? Wem er nicht durch sich selbst klar ist, hat und kennt das Bedürfniß nicht, denselben im Wissen bewährt zu finden, das nur von diesem Glauben ausgehen kann. Er versteht sich in jener

*) Ebendaselbst S. 67.

Frage selbst nicht;" und Reinhold „hat Ihm denn nichts weiter zu sagen." *)

Wenn Reinhold sich berechtigt glaubt, zu postuliren: — so findet sich ebenso die Voraussetzung eines über allen Beweis Erhabenen und das daraus folgende Recht und Nothwendigkeit des Postulirens in dem Postulate der transcendentalen Anschauung. Fichte und Schelling haben denn doch, wie Reinhold selbst sagt, „das eigenthümliche Thun der reinen Vernunft" (die transcendentale Anschauung) „als ein in sich zurückgehendes Handeln beschrieben;" **) aber Reinhold hat dem, den die Frage, nach einer Beschreibung des Reinholdischen Glaubens ankommen könnte, gar nichts zu sagen. Doch thut er mehr, als er verbunden zu seyn glaubt. Er bestimmt den Glauben wenigstens durch den Gegensatz gegen das Wissen, als ein durch kein Wissen feststehendes Fürwahrhalten; und die Bestimmung dessen, was Wissen ist, wird sich im Verfolg der problematischen und hypothetischen Begründung, so wie die gemeinschaftliche Sphäre des Wissens und des Glaubens auch ausweisen, und also die Beschreibung sich vollständig machen.

Wenn Reinhold sich, durch ein Postulat, alles Weiter-Sagens überhoben zu seyn glaubt: so scheint es ihm dagegen sonderbar vorzukommen, daß die Herrn Fichte und Schelling postuliren. Ihr Postulat gilt ihm als eine Idiosynkrasie „in dem Bewußtseyn gewisser außerordentlicher, mit dem besondern Sinne dazu ausgestatteter Individuen, in deren Schriften die reine Vernunft selber ihr handelndes Wissen und wissendes Handeln publicirte." ***) Auch Reinhold „glaubt" (S. 143.) „in diesem Zauberkreise sich befunden zu haben, aus demselben herausgekommen zu seyn, und sich nun im Stande zu befinden, das Geheimniß zu offenbaren." Was er denn aus der Schule

*) Ebendaselbst S. 69.
**) Ebendaselbst S. 141.
***) Ebendaselbst S. 140.

schwatzt, ist, daß das Allgemeinste, das Thun der Vernunft, für ihn sich in das Besonderste, in eine Idiosynkrasie der Herren Fichte und Schelling verwandelt.

Nicht weniger muß derjenige, dem die Reinholdische Liebe und Glauben nicht für sich klar ist, und dem Reinhold nichts darüber zu sagen hat, ihn in dem Zauberkreise eines Arkanums erblicken, dessen Besitzer, als Repräsentant der Liebe und des Glaubens, eben mit besonderm Sinne ausgestattet zu seyn vorgebe; — eines Arkanums, das sich in dem Bewußtseyn dieses außerordentlichen Individuums „auf- und darstellte," und durch den Grundriß der Logik und die ihn bearbeitenden Beiträge sich „in der Sinnenwelt habe publiciren" wollen u. s. w.

Das Postulat der Liebe und des Glaubens klingt etwa angenehmer und sanfter, als so eine wunderliche Forderung: einer transcendentalen Anschauung. Ein Publikum kann durch ein sanftes Postulat mehr erbaut, — durch das rauhe Postulat der transcendentalen Anschauung aber zurückgestoßen werden; allein dieß thut zur Hauptsache nichts.

Wir kommen nunmehr zur Hauptvoraussetzung, welche endlich das Philosophiren unmittelbarer angeht. Dasjenige, was „der Philosophie vorläufig, um auch nur als Versuch denkbar zu seyn, vorauszusetzen ist," nennt Reinhold „das Urwahre, *) das für sich selbst Wahre und Gewisse, den Erklärungsgrund alles begreiflichen Wahren;" dasjenige aber, „womit die Philosophie anhebt, muß das Erste begreifliche Wahre,"

---

*) Reinhold behält hier die Sprache Jacobi's, aber nicht die Sache bei; „er hat," wie er sagt, „diesen verlassen müssen." Wenn Jacobi von der Vernunft als dem Vermögen der Voraussetzung des Wahren spricht, so setzt er das Wahre, als das wahre Wesen, der formellen Wahrheit entgegen, läugnet aber als Skeptiker, daß es menschlich gewußt werden könne; Reinhold hingegen sagt, „er habe es denken gelernt," — durch ein formelles Begründen, in welchem sich für Jacobi das Wahre nicht findet. (S. 126.)

und zwar „das wahre Erste Begreifliche seyn," welches vor der Hand „im Philosophiren als Streben nur problematisch und hypothetisch angenommen wird; im Philosophiren als Wissen bewährt es sich aber erst, — als einzig mögliches Erstes erst dann und insofern, wann und inwiefern mit völliger Gewißheit hervorgeht: daß und warum es selbst (und die Möglichkeit und Wirklichkeit des Erkennbaren sowohl als der Erkenntniß) durch das Urwahre als den Urgrund von Allem, welches sich an dem Möglichen und Wirklichen ankündigt, möglich, und wie und warum es durch das Urwahre wahr sey, das außer seinem Verhältnisse zum Möglichen und Wirklichen, woran es sich offenbart, das schlechthin Unbegreifliche, Unerklärbare und Unnennbare ist." *)

Man sieht aus dieser Form des Absoluten, als eines Urwahren, daß es hiernach in der Philosophie nicht darum zu thun ist, Wissen und Wahrheit durch die Vernunft zu produciren; daß das Absolute in der Form der Wahrheit nicht ein Werk der Vernunft ist, sondern es ist schon an und für sich ein Wahres und Gewisses, also ein Erkanntes und Gewußtes. Die Vernunft kann sich kein thätiges Verhältniß zu ihm geben; im Gegentheil würde jede Thätigkeit der Vernunft, jede Form, die das Absolute durch sie erhielte, als eine Veränderung desselben anzusehen seyn, und eine Veränderung des Urwahren wäre die Produktion des Irrthums. Philosophiren heißt demnach das schon ganz fertige Gewußte mit schlechthin passiver Receptivität in sich aufnehmen; — und die Bequemlichkeit dieser Manier ist nicht zu läugnen. Es braucht nicht erinnert zu werden, daß Wahrheit und Gewißheit, außer der Erkenntniß, diese sey nun ein Glauben oder ein Wissen, ein Unding ist; und daß, durch die Selbstthätigkeit der Vernunft allein, das Absolute zu einem Wahren und Gewissen wird. Aber es wird

---

*) Ebendaselbst S. 70 — 75, passim.

begreiflich, wie sonderbar dieser Bequemlichkeit, die ein fertiges Urwahres schon voraussetzt, es vorkommen müsse, wenn gefordert wird, daß das Denken sich durch Selbstthätigkeit der Vernunft zum Wissen potenzire, daß durch die Wissenschaft die Natur fürs Bewußtseyn geschaffen werde, und das Subjekt-Objekt nichts ist, zu was es sich nicht durch Selbstthätigkeit schafft. Die Vereinigung der Reflexion und des Absoluten im Wissen geschieht, vermöge jener bequemen Manier, völlig nach dem Ideale eines philosophischen Utopiens, in welchem das Absolute schon sich für sich selbst zu einem Wahren und Gewußten zubereitet, und sich der Passivität des Denkens, das nur den Mund aufzusperren braucht, ganz und g a h r zu genießen giebt. Aus diesem Utopien ist das mühsame, assertorische und kategorische Schaffen und Konstruiren verbannt; durch ein problematisches und hypothetisches Schütteln fallen von dem Baum der Erkenntniß, der auf dem Sand des Begründens steht, die Früchte, durch sich selbst gekaut und verdaut, herab. Für das ganze Geschäft der reducirten Philosophie, die nur ein problematischer und hypothetischer Versuch und Vorläufigkeit seyn will, muß das Absolute nothwendig schon als urwahr und gewußt gesetzt werden; — wie sollte sich sonst aus dem Problematischen und Hypothetischen Wahrheit und Wissen ergeben können?

„Weil nun und inwiefern" die Voraussetzung der Philosophie „das an sich Unbegreifliche und Urwahre" ist, „darum und insofern" soll es „sich nur an einem begreiflichen Wahren ankündigen können, und das Philosophiren kann nicht von einem unbegreiflichen Urwahren, sondern es muß von einem begreiflichen Wahren ausgehen." Diese Folgerung ist nicht nur durch nichts erwiesen, sondern es ist vielmehr der entgegengesetzte Schluß zu machen: — Wenn die Voraussetzung der Philosophie, das Urwahre ein Unbegreifliches ist, so würde das Urwahre an einem Begreiflichen sich durch sein Entgegengesetztes, also falsch ankündigen. Man müßte vielmehr sagen, die Phi-

losophie müsse zwar mit Begriffen, aber mit unbegreiflichen Begriffen anfangen, fortgehen und endigen; denn in der Beschränkung eines Begriffs ist das Unbegreifliche, statt angekündigt zu seyn, aufgehoben: — und die Vereinigung entgegengesetzter Begriffe in der Antinomie (für das Begreifungsvermögen der Widerspruch) ist die nicht bloß problematische und hypothetische, sondern, wegen des unmittelbaren Zusammenhangs mit demselben, seine assertorische und kategorische Erscheinung, und die wahre, durch Reflexion mögliche Offenbarung des Unbegreiflichen in Begriffen. Wenn nach Reinhold das Absolute nur außer seinem Verhältnisse zum Wirklichen und Möglichen, woran es sich offenbart, ein Unbegreifliches, also im Möglichen und Wirklichen zu erkennen ist: so würde dieß nur eine Erkenntniß durch den Verstand und keine Erkenntniß des Absoluten seyn. Denn die Vernunft, die das Verhältniß des Wirklichen und Möglichen zum Absoluten anschaut, hebt eben damit das Mögliche und Wirkliche, als Mögliches und Wirkliches, auf, vor ihr verschwinden diese Bestimmtheiten, so wie ihre Entgegensetzung. Und sie erkennt hierdurch nicht die äußere Erscheinung als Offenbarung, sondern das Wesen, das sich offenbart: muß hingegen einen Begriff für sich (wie die abstrakte Einheit des Denkens) nicht als ein Ankündigen desselben, sondern als ein Verschwinden desselben aus dem Bewußtseyn erkennen; — an sich ist es freilich nicht verschwunden, aber aus einer solchen Spekulation.

Wir gehen zur Betrachtung desjenigen über, was das wahre Geschäft der auf Logik reducirten Philosophie ist. Es soll nämlich, „durch die Analysis der Anwendung des Denkens als Denkens, das Urwahre mit dem Wahren, und das Wahre durch das Urwahre entdecken und aufstellen;" und wir sehen die mancherlei Absoluta, die hierzu erforderlich sind:

a. „Das Denken wird nicht erst in der Anwendung und durch die Anwendung und als ein Angewendetes zu einem Denken, sondern es muß sein innerer Charakter hier verstanden werden, und dieser ist die unendliche Wiederholbarkeit von Einem und ebendemselben, in Einem und ebendemselben, und durch Ein und Ebendasselbe; — die reine Identität, die absolute, alles Außereinander, Nacheinander und Nebeneinander aus sich ausschließende Unendlichkeit." *)

b. Ein ganz „Anderes," als das Denken selbst, ist die „Anwendung des Denkens." . . . „So gewiß das Denken selbst keineswegs die Anwendung des Denkens ist, so gewiß muß in der Anwendung und durch dieselbe zum Denken"

c noch ein Drittes „hinzukommen = C, die Materie der Anwendung des Denkens." **) . . . „Diese im Denken theils vernichtete, theils mit ihm sich fügende Materiatur wird postulirt; und die Befugniß und die Nothwendigkeit, die Materie anzunehmen und vorauszusetzen, liegt darin, daß das Denken unmöglich angewendet werden könnte, wenn nicht eine Materie wäre. Weil nun die Materie nicht seyn kann, was das Denken ist, — (denn, wenn sie dasselbe wäre, wäre sie nicht ein Anderes und es fände keine Anwendung Statt; weil der innere Charakter des Denkens die Einheit ist): — so ist der innere Charakter der Materie" der jenem entgegengesetzte, — „Mannigfaltigkeit." ***) — Was ehmals geradezu als empirisch gegeben angenommen wurde, wird seit den Kantischen Zeiten postulirt, und so was heißt dann immanent bleiben; nur im Subjektiven — (das Objektive muß postulirt seyn) — werden empirisch gegebene Gesetze, For-

---

*) Ebendaselbst S. 100, 106 — 107.

**) Ebendaselbst S. 107, 110.

***) Bardili: Grundriß der ersten Logik S. 35, 114; Reinhold: Beiträge 1stes Heft S. 111 — 112.

men, oder wie man sonst will, unter dem Namen von Thatsachen des Bewußtseyns annoch verstattet.

Was zuerst das Denken betrifft, so setzt, wie schon oben erinnert, Reinhold den „Grundfehler aller neuern Philosophie in das Grundvorurtheil und böse Angewöhnung, daß man das Denken für eine bloß subjektive Thätigkeit nehme, und ersucht, „nur zum Versuch," vor der Hand, einmal, „von aller Subjektivität und Objektivität desselben zu abstrahiren." Es ist aber nicht schwer zu sehen, daß, — so wie das Denken in die reine, d. h. von der Materiatur abstrahirende, also entgegengesetzte Einheit gesetzt wird, und dann, wie nothwendig ist, auf diese Abstraktion das Postulat einer vom Denken wesentlich verschiedenen und unabhängigen Materie folgt, — jener Grundfehler und Grundvorurtheil selbst in seiner ganzen Stärke hervortritt. Das Denken ist hier wesentlich nicht die Identität des Subjekts und Objekts, wodurch es als die Thätigkeit der Vernunft charakterisirt, und damit zugleich von aller Subjektivität und Objektivität nur dadurch abstrahirt wird, daß es Beides zugleich ist; sondern das Objekt ist eine fürs Denken postulirte Materie, und dadurch das Denken nichts Anderes als ein subjektives. Wenn man dem Ersuchen also auch den Gefallen thun wollte, von der Subjektivität des Denkens zu abstrahiren, und es als subjektiv und objektiv zugleich, und also zugleich mit keinem dieser Prädikate zu setzen: so wird dieß nicht verstattet, sondern durch die Entgegensetzung eines Objektiven wird es als ein Subjektives bestimmt, und die absolute Entgegensetzung zum Thema und Princip der durch die Logik in Reduktion gefallenen Philosophie gemacht.

Nach diesem Princip fällt denn auch die Synthese aus. Sie ist mit einem populären Worte als eine Anwendung ausgedrückt; und auch in dieser dürftigen Gestalt, für welche von zwei absolut Entgegengesetzten zum Synthesiren nicht viel abfallen kann, stimmt sie damit nicht überein, daß das erste Thema

der Philosophie ein Begreifliches seyn soll. Denn auch die geringe Synthese des Anwendens enthält einen Uebergang der Einheit in das Mannigfaltige, eine Vereinigung des Denkens und der Materie; schließt also ein sogenanntes Unbegreifliches in sich. Um sie synthesiren zu können, müßte Denken und Materie nicht absolut entgegengesetzt, sondern ursprünglich Eins gesetzt werden; und damit wären wir bei der leidigen Identität des Subjekts und Objekts, der transcendentalen Anschauung, dem intellektuellen Denken.

Doch hat Reinhold in dieser vorhergehenden und einleitenden Exposition nicht Alles angebracht, was aus dem „Grundriß der Logik" zur Milderung jener Art von Schwierigkeit, die in der absoluten Entgegensetzung liegt, dienen kann. Nämlich der Grundriß postulirt, außer der postulirten Materie und ihrer deducirten Mannigfaltigkeit, auch eine innere Fähigkeit und Geschicklichkeit der Materie, gedacht zu werden; neben „der Materiatur, die im Denken zernichtet werden muß, noch Etwas, das sich durchs Denken nicht zernichten läßt," das „auch den Gewahrnehmungen der Pferde" nicht fehle, — eine vom Denken unabhängige Form, mit welcher, „weil sich" nach dem Gesetze der Natur „die Form nicht durch die Form zerstören läßt, sich die Form des Denkens zu fügen hat," — einen (außer der nicht denkbaren Materiatur, dem Ding-an-sich) absoluten vorstellbaren Stoff, der vom Vorstellenden unabhängig ist, aber in der Vorstellung auf die Form bezogen wird.*) Dieß Beziehen der Form auf den Stoff nennt Reinhold immer Anwendung des Denkens und vermeidet den Ausdruck: Vorstellen, den Bardili dafür gebraucht. Es ist nämlich behauptet worden, daß der Grundriß der Logik nichts als die aufgewärmte „Elementar-Philosophie" sey. Es scheint nicht, daß man

*) Bardili: Grundriß der Logik, S. 67, 66, 99, 88, 114 u. s. f.

Reinhold die Absicht zugeschrieben habe, als ob er etwa die im philosophischen Publikum nicht mehr gesuchte Elementar-Philosophie in dieser kaum veränderten Form in die philosophische Welt hätte wieder einführen wollen; sondern daß das lautere Empfangen und reine Lernen der Logik unwissender Weise eigentlich bei sich selbst in die Schule gegangen sey.

Reinhold setzt dieser Ansicht der Sache folgende Beweisgründe in den Beiträgen entgegen: Daß Er, erstens, statt seine „Elementar-Philosophie im Grundriß der Logik zu suchen, ... Verwandtschaft mit dem Idealismus" in ihm gesehen: und zwar „wegen des bittern Spottes, womit" Bardili der Reinholdischen Theorie „bei jeder Gelegenheit erwähne, eher jede andere Philosophie darin geahnet habe;"

— „daß die Worte Vorstellung, Vorgestelltes und bloße Vorstellung u. s. w. im Grundriß durchaus in einem Sinne vorkommen, der demjenigen, in welchem sie von dem Verfasser der Elementar-Philosophie gebraucht wurden, (was" Er „wohl am Besten wissen müsse), durchaus entgegengesetzt sey;"

— „durch die Behauptung, daß jener Grundriß, auch nur in irgend einem denkbaren Sinne, Umarbeitung der Reinholdischen Elementar-Philosophie sey, thue der, der dieß behauptete, augenscheinlich dar, daß er nicht verstanden habe, was er beurtheilt." *)

Auf den ersten Grund, den bittern Spott, ist sich weiter nicht einzulassen. Die übrigen sind Behauptungen, deren Triftigkeit aus einer kurzen Vergleichung der Hauptmomente der Theorie mit dem Grundriß sich ergeben wird.

Nach der Theorie „gehört zum Vorstellen als innere Bedingung, wesentlicher Bestandtheil der Vorstellung"

a. „ein Stoff der Vorstellung, das der Receptivität Gegebene, dessen Form die Mannigfaltigkeit ist;"

---

*) Beiträge 1stes Heft, S. 128 — 129.

b. „eine Form der Vorstellung, das durch die Spontaneität Hervorgebrachte, dessen Form die Einheit ist.“ *)

In der Logik:

a. ein Denken, eine Thätigkeit, deren Grundcharakter Einheit;

b. eine Materie, deren Charakter Mannigfaltigkeit ist.

c. Das Beziehen beider aufeinander heißt in der Theorie und in der Logik: Vorstellen; nur daß Reinhold immer Anwendung des Denkens sagt. Form und Stoff, Denken und Materie sind in beiden gleicherweise für sich selbst bestehend.

Was noch die Materie betrifft, so ist

a. Ein Theil derselben, in der Theorie und in der Logik, das Ding-an-sich; dort „der Gegenstand selbst, insofern er nicht vorstellbar ist,“ **) — aber so wenig geläugnet werden kann, als die vorstellbaren Gegenstände selbst; ***) hier die Materiatur, die im Denken zernichtet werden muß, das nicht Denkbare der Materie.

b. Der andere Theil des Objekts ist in der Theorie der bekannte „Stoff der Vorstellung;“ †) in der Logik die vom Denken unabhängige „unvertilgbare“ ††) Form des Objekts, mit welcher die Form des Denkens, weil die Form die Form nicht zernichten kann, sich fügen muß.

Und „über diese Zweitheiligkeit“ des Objekts (ein Mal: einer furs Denken absoluten Materiatur, mit welcher das Denken sich nicht zu fügen, sondern nichts anzufangen weiß, als sie zu zernichten, d. h. von ihr zu abstrahiren, — das andere Mal: einer Beschaffenheit, die dem Objekt wieder unabhängig von allem Denken zukommt, aber einer Form, die es geschickt macht, gedacht zu werden, mit der sich das Denken fügen muß, so gut es kann) soll sich „das Denken in das Leben hineinstür=

*) Reinhold: Theorie d. Vorstellungsvermögens, S. 230, 255—285.
**) Ebendaselbst S. 244.
***) Ebendaselbst S. 433.
†) Ebendaselbst S. 304.
††) Bardili Grundriß der Logik, S. 82.

zen." *) In der Philosophie kommt das Denken aus dem Sturze in eine solche absolute Dualität mit gebrochenem Halse an; — eine Dualität, die ihre Formen unendlich wechseln kann, aber immer eine und eben dieselbe Unphilosophie gebiert. In dieser neu aufgelegten Theorie seiner eigenen Lehre findet Reinhold, — nicht unähnlich jenem Manne, der, zu seiner größten Zufriedenheit, aus dem eigenen Keller unwissender Weise bewirthet wurde, — alle Hoffnungen und Wünsche in Erfüllung gegangen, die philosophischen Revolutionen im neuen Jahrhundert geendigt; so daß nunmehr der philosophische ewige Frieden, in der allgemeingültigen Reduktion der Philosophie durch Logik, unmittelbar eintreten kann.

Die neue Arbeit in diesem philosophischen Weinberg fängt Reinhold, wie sonst das politische Journal jedes seiner Stücke, mit der Erzählung an, daß es anders und abermal anders ausgefallen sey, als er vorausgesagt habe: „Anders, als" er „es im Anfange der Revolution ankündigte; — anders, als" er „in der Mitte derselben ihren Fortgang zu befördern suchte; — anders, als" er „gegen das Ende derselben ihr Ziel erreicht glaubte;" — er fragt, „ob er sich nicht zum vierten Mal täusche?" **) Sonst wenn die Menge der Täuschungen die Berechnung der Wahrscheinlichkeit erleichteen kann, und in Rücksicht auf dasjenige, was man eine Autorität nennt, in Betracht kommen kann: so kann man aus den Beiträgen, vor dieser, die keine wirkliche seyn sollte, zu jenen drei erkannten noch mehrere aufzählen:

— nämlich nach S. 126. hat Reinhold „den Zwischenstandpunkt zwischen der Fichteschen und Jacobischen Philosophie, den er gefunden zu haben glaubte, auf immer verlassen müssen;"

— er „glaubte, wünschte u. s. w. (S. 129.) daß sich das Wesentliche der Bardilischen Philosophie auf das Wesentliche der Fichteschen und umgekehrt zurückführen lasse; und legte es

*) Ebendaselbst S. 69.

**) Beiträge 1stes Heft, Vorrede S. III — VI.

alles Ernstes bei Bardili darauf an, ihn zu überzeugen, daß er ein Idealist sey.“ Aber nicht nur war Bardili nicht zu überzeugen, im Gegentheil wurde Reinhold durch Bardili's Briefe (S. 130.) „gezwungen, den Idealismus überhaupt aufzugeben;“

— da der Versuch mit Bardili mißlungen war, „legte“ er „Fichten den Grundriß dringend ans Herz,“ (S. 163.) wobei er ausruft: „Welch' ein Triumph für die gute Sache, wenn Fichte durch das Bollwerk seines und Ihres“ (Bardili's) „Buchstabens hindurch bis zur Einheit mit Ihnen durchdränge!“ — Wie es ausgefallen ist, ist bekannt.

Endlich darf auch in Rücksicht auf die geschichtlichen Ansichten nicht vergessen werden, daß es anders ist, als Reinhold dachte, wenn er in einem Theile der Schellingschen Philosophie das ganze System zu sehen glaubte, und diese Philosophie für das hielt, was man gewöhnlich Idealismus nennt.

Wie es endlich mit der logischen Reduktion der Philosophie ausfallen werde, darüber ist nicht leicht etwas voraus zu sagen. Die Erfindung ist, um sich außerhalb der Philosophie zu halten und doch zu philosophiren, zu dienlich, als daß sie nicht erwünscht seyn sollte. Nur führt sie ihr eignes Gericht mit sich. Weil sie nämlich unter vielen möglichen Formen des Standpunkts der Reflexion irgend eine wählen muß, so steht es in eines Jeden Belieben, eine andere sich zu schaffen. So etwas heißt alsdann: durch ein neues System ein altes verdrängen, und muß so heißen, weil die Reflexionsform für das Wesen des Systems genommen werden muß; so hat auch Reinhold selbst in Bardili's Logik ein anderes System, als in seiner Theorie sehen können.

Die Begründungstendenz, die darauf ausgeht, die Philosophie auf Logik zurückzuführen, muß als eine sich fixirende Erscheinung einer Seite des allgemeinen Bedürfnisses der Philosophie ihre nothwendige und bestimmte objektive Stelle in der Mannigfaltigkeit der Bestrebungen der

Bildung einnehmen, die sich auf Philosophie beziehen, aber eine feste Gestalt sich geben, ehe sie zur Philosophie selbst gelangen. Das Absolute in der Linie seiner Entwickelung, die es bis zur Vollendung seiner selbst producirt, muß zugleich auf jedem Punkte sich hemmen und sich in eine Gestalt organisiren; und in dieser Mannigfaltigkeit erscheint es als sich bildend.

Wenn das Bedürfniß der Philosophie ihren Mittelpunkt nicht erreicht, zeigt es die zwei Seiten des Absoluten, welches Inneres und Aeußeres, Wesen und Erscheinung zugleich ist, getrennt; — das innere Wesen, und die äußere Erscheinung besonders. Die äußere Erscheinung für sich wird zur absolut objektiven Totalität, zu der ins Unendliche zerstreuten Mannigfaltigkeit, welche in dem Streben nach der unendlichen Menge ihren bewußtlosen Zusammenhang mit dem Absoluten kund giebt; und man muß dem unwissenschaftlichen Bemühen die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß es vom Bedürfniß einer Totalität insofern etwas verspürt, als es das Empirische ins Unendliche hinaus auszubreiten strebt, — ob zwar eben dadurch nothwendig am Ende der Stoff sehr dünne wird. Dieses Bemühen mit dem unendlichen objektiven Stoff bildet den entgegengesetzten Pol zu dem Pol der Dichtigkeit, die im inneren Wesen zu bleiben strebt, und aus der Kontraktion ihres gediegenen Stoffs nicht zur wissenschaftlichen Expansion herausgelangen kann. Jenes bringt in den Tod des Wesens, das es behandelt, durch unendliche Geschäftigkeit, zwar nicht ein Leben, aber doch ein Regen: und wenn die Danaiden, wegen des ewigen Auslaufens des Wassers, nie zur Fülle gelangen, so jene Bemühungen dagegen nicht, indem sie durch das beständige Zugießen ihrem Meer eine unendliche Breite geben; wenn sie die Befriedigung nicht erreichen, nichts mehr zu finden, das unbegossen wäre, so erhält die Geschäftigkeit eben darin ewige Nahrung auf der unermeßlichen Oberfläche: feststehend auf dem Gemeinspruch, daß „ins Innere der Natur kein erschaffener Geist dringt,“ giebt sie auf, Geist und ein Inneres zu erschaffen und das

Todte zur Natur zu beleben. Die innere Schwerkraft des Schwärmers hingegen verschmäht das Wasser, durch dessen Zutritt zu der Dichtigkeit sie sich zur Gestalt krystallisiren könnte; der gährende Drang, der aus der Naturnothwendigkeit, eine Gestalt zu produciren, stammt, stößt ihre Möglichkeit zurück, und löst die Natur in Geister auf: bildet sie zu gestaltlosen Gestalten, oder wenn die Reflexion überwiegend ist über die Phantasie, entsteht ächter Skepticismus.

Einen falschen Mittelpunkt zwischen beiden bildet eine Popular- und Formular-Philosophie, welche beide nicht gefaßt hat, und darum es ihnen so zu Dank machen zu können glaubt, daß das Princip einer jeden in seinem Wesen bliebe, und durch eine Modifikation beide sich in einander schmiegten. Sie ergreift nicht beide Pole in sich, sondern, in einer oberflächlichen Modifikation und nachbarlichen Vereinigung, entschwindet ihr das Wesen beider und sie ist beiden so wie der Philosophie fremde. Sie hat vom Pole der Zerstreuung das Princip der Entgegensetzung, aber die Entgegengesetzten sollen nicht bloße Erscheinungen und Begriffe ins Unendliche, sondern Eins derselben auch ein Unendliches und Unbegreifliches seyn; — somit sollte das Bedürfniß des Schwärmers nach einem Uebersinnlichen befriedigt werden. Aber das Princip der Zerstreuung verschmäht das Uebersinnliche, wie das Princip der Schwärmerei die Entgegensetzung des Uebersinnlichen und irgend ein Bestehen eines Beschränkten neben demselben verschmäht. Ebenso wird jeder Schein eines Mittelpunkts, den die Popularphilosophie ihrem Princip der absoluten Nichtidentität eines Endlichen und Unendlichen giebt, von der Philosophie verworfen; — welche den Tod der Entzweiten durch die absolute Identität zum Leben erhebt, und, durch die, sie beide in sich verschlingende, und beide gleich mütterlich setzende Vernunft, nach dem Bewußtseyn dieser Identität des Endlichen und Unendlichen, d. h. nach Wissen und Wahrheit strebt.

Ueber das

Verhältniß der Naturphilosophie

zur

Philosophie überhaupt.

(Zuerst erschienen im Kritischen Journal: B. I., St. 3; 1802.)

Der Zweck dieses Aufsatzes ist, mehrere, theils aus einer einseitigen und falschen Ansicht der Philosophie, theils aus Seichtigkeit und gänzlicher Unwissenschaftlichkeit entspringende Vorurtheile und Aeußerungen gegen und über die Naturphilosophie in ihr Licht zu stellen.

Wenn hier ein Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt angenommen wird, so ist selbiges keineswegs als ein untergeordnetes Verhältniß zu begreifen. Was Philosophie ist, ist es ganz und ungetheilt; was es nicht in diesem Sinne ist, oder seine Principien von der Philosophie nur entlehnt, übrigens aber sich ganz von dem Gegenstand derselben entfernt, und ganz andere als philosophische Zwecke verfolgt, kann nicht Philosophie, auch nicht im strengeren Sinn philosophische Wissenschaft heißen.

Alle Unterschiede, welche in dieser Rücksicht gemacht werden, sind leer und bloß ideell, es ist nur Eine Philosophie und Eine Wissenschaft der Philosophie. Was ihr verschiedene philosophische Wissenschaften nennt, sind nur Darstellungen des Einen und ungetheilten Ganzen der Philosophie unter verschiedenen ideellen Bestimmungen, oder, daß ich gleich den bekannten Ausdruck brauche, in unterschiedenen Potenzen.

Die vollkommene Erscheinung der Philosophie tritt nur in der Totalität aller Potenzen hervor. Das Princip der Philosophie selbst hat deshalb, als die Identität aller, nothwendig keine Potenz. Aber dieser Indifferenzpunkt der absoluten Ein=

heit liegt wieder in jeder besonderen Einheit für sich, so wie in jeder sich alle wiederholen. Das Konstruiren der Philosophie geht nicht auf ein Konstruiren der Potenzen, als solcher, und demnach als verschiedener, sondern in jeder nur auf Darstellung des Absoluten, so daß jede für sich wieder das Ganze ist. Das Verhältniß der einzelnen Theile in dem geschlossenen und organischen Ganzen der Philosophie ist wie das der verschiedenen Gestalten in einem vollkommen konstruirten poetischen Werk, wo jede, indem sie ein Glied des Ganzen ist, doch, als vollkommener Reflex desselben, wieder in sich absolut und unabhängig ist.

Ihr könnt die einzelne Potenz herausheben aus dem Ganzen und für sich behandeln; aber nur insofern ihr wirklich das Absolute in ihr darstellt, ist diese Darstellung selbst Philosophie. In jedem anderen Fall, wo ihr sie als besondere behandelt und für sie, als besondere, Gesetze oder Regeln aufstellt, kann sie nur Theorie eines bestimmten Gegenstandes, wie Theorie der Natur, Theorie der Kunst heißen. Ihr könnt, um dieß allgemein zu fassen, überhaupt bemerken, daß alle Gegensätze und Differenzen nur verschiedene Formen sind, die in ihrer Verschiedenheit wesenlos: nur in ihrer Einheit, und da die Einheit aller nicht wieder ein Besonderes seyn kann, nur insofern reell sind, als jede in sich das absolute Ganze, das Universum repräsentirt. Wenn ihr nun die Gesetze auf das Besondere als Besonderes gründet, so entfernet ihr ebendadurch euren Gegenstand von dem Absoluten, eure Wissenschaft von der Philosophie.

Die Naturphilosophie ist also, als solche, die Philosophie ganz und ungetheilt, und inwiefern Natur das objektive Wissen, und der Ausdruck des Indifferenzpunkts, sofern er in ihr liegt, Wahrheit, so wie desselben, sofern er in der ideellen Welt liegt, Schönheit ist, kann die ganze Philosophie, von der theoretischen Seite angesehen, Naturphilosophie heißen.

Daß in anderer Rücksicht auch die Theorie der Natur, als spekulative Physik, ihre Grundsätze aus der Naturphilosophie

nimmt, geht uns hier nichts an, und wir schließen diese Beziehung für gegenwärtig völlig aus. Es ist von Naturphilosophie als solcher und an sich die Rede, nicht von dem, was von ihr nur abgeleitet ist, obgleich dieses fast allgemein mit ihr verwechselt wird.

Nach diesen Erklärungen kann von einem Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie nur die Rede seyn, entweder inwiefern ihre Idee auf etwas, das man für Philosophie hält, bezogen, oder inwiefern sie, in ihrer Absolutheit, als integranter und nothwendiger Theil der ganzen Philosophie betrachtet wird.

Diese selbst aber kann wieder unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachtet werden, entweder von der reinwissenschaftlichen Seite: oder in ihrer Weltbeziehung, welche vornehmlich zwei Seiten hat, die Beziehung auf die Religion, sofern diese die zur unwandelbaren objektiven Anschauung gewordene Spekulation selbst ist, und die auf die Moralität, sofern diese ein objektiver Ausdruck spekulativer Ideen im Handeln ist.

Die Poesie, solange sie noch nicht Sache der Gattung oder wenigstens eines ganzen Geschlechts, und das Ein- und Alles einer Nation geworden ist, wird selbst nur in Beziehungen betrachtet; unbedingte und allgemeingültige Beziehungspunkte sind selbst nur die beiden angegebenen, auf die wir uns aus diesem Grunde auch in der gegenwärtigen Betrachtung einschränken wollen.

I.

Die schiefen Urtheile, welchen die Naturphilosophie von Seiten dessen, was man Philosophie zu nennen beliebt, ausgesetzt ist, sind so tief verflochten in den Grundirrthum, der fast allen neueren Bestrebungen und selbst den versuchten Umkehrungen unverrückt zu Grunde gelegen hat, daß man, um jene zu würdigen, nothwendig bis auf diesen zurückgehen muß.

Da derselbe gewissermaßen zugleich der Centralpunkt der ganzen modernen Kultur ist, so ist für die Philosophie, die aus dem von ihr gezogenen Kreis von allgemeinen Ideen herausschreitet, nirgends ein Anknüpfungspunkt. Der historische Faden, der sonst Manche von einer Form der Philosophie zur andern zu leiten vermag, reißt hier ab; sie müßten in eine viel frühere Zeit zurückgehen, als ihnen bekannt ist, um jenen Punkt zu finden. Da also die, welche von einer Seite wirklich Philosophen sind, in der Regel kein anderes Beurtheilungsprincip, als das ihrer eigenen Beschränktheit: die es nicht sind, obgleich sie sich rühmen, es zu seyn, kein anderes, als das der historischen Vergleichung und Entgegenstellung haben; so ist ohne Aufdeckung des Punkts, über den sie vor allen Dingen hinaus müssen, ehe sie über den Grund und die Tendenz der Naturphilosophie zu urtheilen im Stande sind, ihre Meinung darüber auf keine Weise zu berichtigen.

Dieser Punkt, über den sie bisher nicht hinaus können, ist (um es aufs Kürzeste zu sagen) die unbedingte Forderung, *das Absolute außer sich zu haben*. Wie selbst aus der Wirkung des Christenthums, das die ganze Kultur der späteren Welt allgebietend bestimmte, und der Aufnahme des Absoluten in die innerste Subjektivität, unmittelbar das Entgegengesetzte, — gänzliches Hinausrücken des Göttlichen über die durch Zurückziehung ihres Lebensprincips erstarrte Welt — nothwendig entstand, ist hier nicht der Ort weiter auszuführen. So wenig als nöthig ist, die Tiefe und unüberwindliche Einwurzelung jener Forderung daraus weiter begreiflich zu machen, daß sie sich der höchsten Irreligiosität am Meisten empfahl; welche, — indem sie, durch die Entfernung Gottes (als einer außer- und überweltlichen Substanz) aus der Welt, ihm den höchsten Tribut der Frömmigkeit bezahlt zu haben glaubte, — dagegen in dieser Welt desto freiere Hände behielt, und sie nach dem gemeinsten Verstande sowohl betrachten als gebrauchen konnte.

Daß aller Dogmatismus überhaupt, daß namentlich in den neuesten Zeiten Jacobi's Predigen und Reinhold's Versichern keine andere Ursache habe, als jenes unaustilgbare Begehren, ist vielleicht allgemein genug anerkannt. Weniger anerkannt ist bis jetzt, daß die reine Umkehrung der Forderung, nämlich das Ich außer dem Absoluten zu halten, für die Philosophie ganz dasselbe Resultat gewähre; und der Grund, warum dieß nicht so allgemein bemerkt wird, ist folgender. Da man dem ersten Princip unbeschadet, das Absolute wieder als Glaube, mithin so, daß es, theoretisch angesehen, doch immer nur im Ich und für das Ich, und nur praktisch betrachtet, unabhängig vom Ich, außer ihm ist, in die Philosophie hintennach einführen kann: so hat man den Vortheil, sich gegenüber vom Dogmatismus, der das Außer-sich-Haben des Absoluten behauptet, das läugnende und annihilirende Verhältniß zu geben, ohne daß man deswegen das Absolute wahrhaft im Ich hätte, welches nicht seyn könnte, ohne dieses als besondere Form zu vernichten.

Es ist an sich offenbar, daß, wie das Außer-sich-Setzen des Absoluten im Dogmatismus zum inneren und verborgenen Grund die Forderung hat, daß das Ich außer dem Absoluten bleibe: so das zugestandene und zum Princip gemachte Setzen des Ich außer dem Absoluten durch eine sehr einfache Nothwendigkeit hinwiederum das Setzen des Absoluten außer dem Ich zur Folge hat. Daß aber die Folge wieder das innere Motiv des Grundes sey, wird vielleicht aus Folgendem klar werden.

Bei dieser Wendung, welche allerdings eine Umkehrung des Dogmatismus ist, wird in der theoretischen Philosophie das Ansich geläugnet, nicht als ob das Ich es wahrhaft in sich, oder sich wahrhaft in es setzte; sondern es wird schlechthin aufgehoben, seine Realität gänzlich hinweg geläugnet, aus dem Grund, weil es doch immer wieder, als Gedanken-

ding, in das Ich setzbar, und insofern ein Produkt des Ich sey.

Hier ist also die Forderung offenbar ausgesprochen: das Ansich müsse, um reell zu seyn, unabhängig von dem Ich, außer ihm seyn, d. h. es ist die ganze Voraussetzung des Dogmatismus sonnenklar ausgedrückt.

Die ganz eigene Verwirrung, eine Philosophie darum gerade für Idealismus und sogar vollendeten zu halten und auszugeben, weil sie 1. das Ansich überhaupt, (das absolut Ideale), 2. weil sie es aus dem Grunde läugnet, daß es nur als Ding-an-sich, als ein Außer dem Ich, demnach dogmatisch-realistisch, denkbar erscheint, — dieß hat außer der Tradition von Kant (der übrigens, wie sich beweisen ließe, ein ganz anderes Recht hatte, seine Philosophie Idealismus zu nennen) seinen Grund wohl vorzüglich nur in dem Imponirenden, das es gegenüber von dem gemeinen Verstande hat, wenn ihm versichert wird, daß die einzelnen sinnlichen Dinge nicht außer ihm existiren; so wie in der verborgenen Wichtigkeit, die der Realität dieser Dinge gegeben wird, daß man: sie läugnen für das Charakteristische einer besonderen Philosophie halten, und diese sich durch solches Läugnen allein den Namen Idealismus verdienen kann.

Weil aber nach der ganzen Absicht dieses Idealismus das Ich in seiner empirischen Integrität bleiben soll, (denn eben darum wird das Ansich weggeschafft, weil um des Ich willen, das für sich bestehen soll, es auch außer demselben gedacht werden muß), — da er überhaupt sich zum Gesetz macht, das reine Bewußtseyn nur, sofern es im empirischen gegeben ist, anzuerkennen, dieses aber (das empirische) nicht ist ohne die Berührung der Objekte: so ist nothwendig, daß durch einen theoretisch unbegreiflichen Anstoß, oder auch vermöge unbegreiflicher das Ich einschließender Schranken so viel Affektionen in es gesetzt seyen, als den Objekten entsprechen. Diese

Seite des Ich ist die empfindende und zugleich praktische; durch die Anschauung, also in seiner Qualität als Intelligenz, deren innere Thätigkeit ein sich Hin- und Herbewegen ist, werden die Qualitäten der Glattheit, Rauheit, Süßigkeit oder Bitterkeit in den Raum, — die allgemeine Form des sich Hin- und Herbewegens, äußerlich angeschaut, — gesetzt, über Flächen verbreitet, und, mit einem Wort, zu konkreten Dingen ausgebildet.

Daß dergleichen Popularitäten, so wie eine solche Vorstellung der Natur, nach welcher sie in Affektionen wie grün und gelb u. s. w., und dazu producirten runden oder eckigten Objekten besteht, eine Naturphilosophie füglich entbehren machen, ist offenbar genug. Besonders bemerkenswerth aber ist die Einbildung, die Natur annihilirt zu haben dadurch, daß man die Accidenzen in ihrer ganzen empirischen Realität erhalten, und nur das Wesen oder die Substanz, dem sie inhäriren, in das Ich verpflanzt hat; als ob sie da nun nicht eben erst recht festsäßen, und ganz unvertilglich wären.

Es kann nicht zweifelhaft seyn, warum in dieser Form der Philosophie weder überhaupt eine Natur noch eine Naturphilosophie statuirt wird; — das Letztere nämlich nicht etwa, wie jene sich den Schein geben möchte, weil Naturphilosophie einen empirischen Realismus begründet, sondern vielmehr, weil sie den in den oben beschriebenen Affektionen des Ich begründeten empirischen Realismus für nichts hält, und auf das An sich und Intelligible der Natur geht: nicht weil sie einen Gegensatz der Natur und des Ich, — ein Seyn der Natur außer dem Ich, — sondern weil sie eine absolute Identität behauptet, in der beide gemeinschaftlich versenkt werden: weil sie also weder in dem unbegreiflichen Anstoß, noch in den unbegreiflichen Schranken eine wahre Schranke erkennt, — und, mit einem Wort, absoluter Idealismus ist.

Wir müssen uns von der praktischen Seite jener Art der Philosophie noch genauer unterrichten, um ganz im Klaren zu

sehen, welche Bewandniß es mit ihrem Idealismus in Bezug auf Dogmatismus hat.

Die Behauptung ist: vom theoretischen Standpunkt aus sey die Philosophie Idealismus; auf dem praktischen stelle sich der Realismus her, und trete in seine Rechte wieder ein.

Es ist damit keineswegs auf ein wahres Erheben des Idealismus zur Absolutheit, in welcher er den Realismus von selbst begreift, demnach auf keine wahre Aufhebung des Gegensatzes dieser beiden abgesehen. Da ferner jener praktische Standpunkt doch auch wieder seine theoretische Ansicht hat, — und nur das, was in Ansehung seiner spekulativ behauptet wird, kann ja wirkliche Philosophie seyn: — so löst sich auch von dieser Seite nothwendig das Ganze wieder in den Idealismus auf, der das Ich außer dem Absoluten und demnach auch dieses außer jenem hält.

Um die Frage aufs Rundeste zu stellen: Was ist es eigentlich, das diesen Idealismus antreibt, den Realismus in der praktischen Philosophie zu suchen? — Es ist sein Begriff von Realismus, nach welchem das Ich das Absolute außer sich haben muß, unabhängig von sich, wenn es reell seyn soll.

Es giebt für ihn keine Realität des Absoluten, als in dem Verhältniß der Sklaverei und Unterwerfung des Ich unter jenes. Das Absolute muß in der Gestalt des absoluten Gebietens, das Ich in der Gestalt des unbedingten An- und Aufnehmens dieses Gebietens erscheinen, wenn seine Vorstellung von Realität realisirt werden soll. Nur das Kategorische der Pflicht läßt mit sich nicht jenes in der theoretischen Philosophie getriebene Spiel treiben, daß es immer wieder als Gedankending in das Ich gesetzt, und dadurch sein Produkt wird. Darum, weil es in diesem Verhältniß die Qualität eines absoluten Außer-dem-Ich behält, — ist es reell!

Dazu gehört aber, daß es wirklich nie zur absoluten Aufnahme jenes Kategorischen und Unendlichen in das Ich komme;

denn käme es dazu, so wäre der unumgänglich nothwendige nnd erwünschte Gegensatz des Ich und des Absoluten aufgehoben. Das Absolute wäre ja nun wieder im Ich gesetzt, also nicht mehr reell; es ist also nothwendig, daß dieses Verhältniß in einem unendlichen Progressus prolongirt werde, wenn das System bleiben soll: unmöglich also auch, daß in der Zeit eine Ewigkeit sey, und das Endliche sich die Unendlichkeit voraus nehme.

Weil aber die Empfindungen und Affektionen des Ich auch dazu gehören, daß es als Empirisches, und demnach auch in der Entgegensetzung und bloß relativen Einheit mit dem reinen Ich, welches das reine Wollen selbst ist, erhalten werde: so müssen nun ferner diese Affektionen zum voraus so bestimmt seyn, daß sie den praktischen Zwecken der Vernunftwesen entsprechen. Das Licht ist kein Durchbrechen des göttlichen Princips in der Natur, kein Symbol des ewigen der Natur eingebildeten Urwissens; es ist, damit die, leiblich aus zäher und modifikabler Materie zusammengesetzten, Vernunftwesen, indem sie mit einander sprechen, zugleich einander sehen können: so wie die Luft, damit, indem sie einander sehen, sie zugleich mit einander sprechen können. Diese Vernunftwesen, welche doch selbst wieder eingeschränkte Erscheinungen der absoluten Vernunft und eben so empirisch sind, als irgend ein Anderes, an deren Thun und Treiben man auch keinen Grund erkennen kann, warum sie eben diese Priorität behaupten, sind demnach der allgemeine Stock im Universum, dem die gesammte Endlichkeit inokulirt ist. Welches aber die absolute Identität sey, worin jedem Vernunftwesen seine allgemeine und besondere Beschränktheit prädeterminirt, und in der auch die Natur zuletzt allein begriffen ist, — wird sich aus dem Folgenden ergeben.

Wie die nordisch-barbarischen Sprachen für das Absolute keinen andern Ausdruck haben, als der von gut hergenommen ist, so ist die moralische Weltordnung, nur paraphrastisch, Aus-

druck einer gleichen, — nicht Sprach-, sondern philosophischen Armuth. Indem das Absolute statt der spekulativen eine rein moralische Bedeutung bekommt, geht dieselbe nothwendig auf Alles über. Daß auch das Universum auf eine moralisch bedingte Welt reducirt und alle übrige Schönheit und Herrlichkeit der Natur in dergleichen Beziehungen aufgelöst wird, hat keine Bedeutung; da diese doch großentheils nur aus Glattheit und Rauheit, Grünheit und Gelbheit, wozu wir das Glatte und Rauhe, Grüne und Gelbe erst produciren, besteht.

Es giebt keine andere Idee Gottes, als die angegebene, weil er nur in dieser Beziehung, der der Pflicht, ewig außer dem Ich bleibt. Nur in einer sittlichen Ordnung auch kann die Natur entworfen seyn und Realität haben; denn nur in ihr kann jedem Individuum die allgemeine und besondere Beschränktheit bestimmt seyn, kraft welcher es sich selbst seine Welt entwirft: da diese überhaupt die Sphäre seiner Pflicht, und ohne den kategorischen Imperativ überall keine Welt ist.

Die wahrhaft spekulative Frage bleibt dabei noch immer unbeantwortet: nämlich wie das schlechthin Eine, der schlechthin einfache ewige Wille, aus dem Alles ausfließt, sich in eine Vielheit, und aus der Vielheit wiedergeborne Einheit, — eine moralische Welt, — ausbreite. Zur Auflösung dieser Frage thut es nichts, daß das schlechthin Eine als ein Wille dargestellt wird; solche ideelle Bestimmungen sind für die Philosophie gänzlich zufällig, und bringen die Spekulation nicht von der Stelle.

Jene Frage wäre eine unumgängliche, unvermeidliche Aufgabe, wenn diese Philosophie, das was für sie das Absolute ist, wirklich auch zum Prinzip machte; wovor sie sich aber wohl hütet. Sie hat die Bequemlichkeit, sich die ganze Endlichkeit mit dem Ich gleich geben zu lassen, und mit dem Dogmatismus auch dieses gemein, daß das Absolute für sie ein Resultat, ein zu Begründendes ist; und wenn jener auf Gott nur aus der Welt schließt, die er ohne ihn nicht begriffe, so nimmt

dagegen diese, Idealismus genannte, Form der Philosophie Gott nur an, um die moralischen Zwecke reimen zu können, also keineswegs um seiner selbst willen. Gott möchte immerhin nicht seyn, wenn man nur ohne ihn in der moralischen Welt fertig würde, so wie dort, wenn man ohne ihn die Welt überhaupt erklären könnte. Er ist nicht um seiner eigenen Absolutheit willen, als die Idee aller Ideen, die durch sich selbst die absolute Realität unmittelbar in sich begreift, sondern in einer noch dazu einseitigen Beziehung auf die Vernunftwesen.

Nur daß sie der uralten Entzweiung eine neue Form gegeben hat, ist das Charakteristische dieser Philosophie — (solcher Formen kann es unzählige geben, keine besteht, jede trägt die Vergänglichkeit in sich selbst); — sie kann nichts Bleibendes gründen. Ein Enthusiasmus, der sich groß dünkt, wenn er sein Ich dem wilden Sturme der Elemente, den tausendmal tausend Sonnen und den Trümmern des Weltalls — in Gedanken — entgegenstellt, macht sie populär: und zu einer, übrigens tauben und hohlen, Frucht der Zeit, deren Geist diese leere Form eine Zeit lang emporgetragen hat, bis sie, wie seine eigene Ebbe eintritt, mit ihm zugleich zurücksinkt.

Was bleibt, ist nur, was alle Entzweiung aufhebt; denn nur dieses ist wahrhaft Eins und unwandelbar dasselbe. Einzig aus diesem kann sich ein wahres Universum des Wissens, eine Alles befassende Gestaltung entwickeln. Nur was aus der absoluten Einheit des Unendlichen und Endlichen hervorgeht, ist unmittelbar durch sich selbst der symbolischen Darstellung fähig; fähig also auch dessen, wohin jede wahre Philosophie strebt, in der Religion objektiv, ein ewiger Quell neuer Anschauung, und ein allgemeiner Typus alles desjenigen zu werden, worin das menschliche Handeln die Harmonie des Universums auszudrücken und abzubilden bestrebt ist.

II.

Das Vorhergehende zeigt deutlich das Verhältniß der Naturphilosophie zu einem solchen Idealismus, der zwar die sinnliche Realität längnet, übrigens aber mit allen Gegensätzen des Dogmatismus behaftet bleibt.

Da es sich beweisen läßt, daß (wenige große Erscheinungen ausgenommen, die hier nicht in Anschlag kommen können, da sie allgemein mißkannt und verfolgt worden sind) alle neueren Veränderungen der Philosophie und der Ansicht des Universums, seit dem Dualismus des Cartesius, (in welchem sich die längst vorhandene Entzweiung, nur mit Bewußtseyn und wissenschaftlich, ausgesprochen hat), nur verschiedene Formen der Einen unüberwundenen und der bisherigen Kultur unüberwindlichen Entgegensetzung waren, — da im Gegentheil Naturphilosophie durchaus nur aus einem System der absoluten Identität hervorgehen und in einem solchen begriffen und erkannt werden kann: — so ist um so weniger zu verwundern, daß sie auch in dem, was man die allgemeinen Interessen der Menschheit zu nennen pflegt, und was von der Philosophie gleichsam das Allgemeingut ist, überall Widerspruch antreffen wird.

Nur ein gänzliches Mißkennen der Richtung unserer Philosophie kann daraus, daß wir die religiöse und sittliche Beziehung, welche der Philosophie in den bisherigen Systemen gegeben wird, absolut verwerfen müssen, den Schluß ziehen, daß wir diese Beziehung überhaupt verwerfen. Es findet das gerade Gegentheil Statt. Weil wir eine Philosophie, die nicht *in ihrem Princip* schon Religion ist, auch nicht für Philosophie anerkennen: verwerfen wir eine Erkenntniß des Absoluten, die aus der Philosophie nur als *Resultat* hervorgeht, die Gott nicht an sich, sondern in einer empirischen Beziehung denkt. Aus dem Grunde eben, weil uns der Geist der Sittlichkeit und der Philosophie Einer und derselbe ist: verwerfen wir eine Lehre,

welcher zufolge das Intellektuelle wie die Natur nur Mittel der Sittlichkeit, und eben darum an sich selbst von dem innern Wesen der Sittlichkeit entblößt seyn müßte.

Wir bemerken, zum Verständniß des Folgenden, daß es uns unmöglich ist, Religion, als solche, ohne historische Beziehung zu denken; und es wird darin nichts Befremdendes seyn, wenn man sich überhaupt gewöhnt hat, das Historische aus dem Gesichtspunkt höherer Begriffe anzusehen, und sich von den Verhältnissen der empirischen Nothwendigkeit, welche das gemeine Wissen darin erkennt, zu der unbedingten und ewigen Nothwendigkeit zu erheben, durch die Alles, was überhaupt in der Geschichte, ebenso wie Alles, was in dem Lauf der Natur wirklich wird, vorher bestimmt ist. Es ist kein Zufall, eben so wenig eine bedingte Nothwendigkeit, daß der allgemeine Geist der Religion der spätern Welt dieser bestimmte ist; und wenn er in einer Geistesrichtung, die einer vor uns untergegangenen Welt angehörte, seinen Gegensatz hat, so ist dieß in dem allgemeinen Plan der Schicksale der Welt und den ewigen Gesetzen, welche die Laufbahn der menschlichen Geschichte bestimmen, vorgezeichnet und gegründet.

Der Keim des Christenthums war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott; seine Richtung war die Versöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, sondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen, durch ein Menschwerden Gottes. Das Christenthum stellte diese Vereinung für den ersten Moment seiner Erscheinung als einen Gegenstand des Glaubens auf. Glauben ist die innere Gewißheit, die sich die Unendlichkeit vorausnimmt, und das Christenthum selbst deutete durch diese Zurückführung sich selbst als einen Keim an, der seine Entwickelung erst in der unendlichen Zeit mit den Bestimmungen der Welt haben sollte. Einzelne Abweichungen von der Richtung dieses Glaubens, und überhaupt Zwischenzustände können in Bezug auf das Ganze

nicht in Betracht kommen; wir haben unsern Blick nur auf die allgemeinen und großen Erscheinungen zu heften.

Alle Symbole des Christenthums zeigen die Bestimmung, die Identität Gottes mit der Welt in Bildern vorzustellen. Die dem Christenthum eigenthümliche Richtung ist die der Anschauung Gottes im Endlichen: sie entspringt aus dem Innersten seines Wesens, und ist nur in ihm möglich; denn daß diese Richtung einzeln auch vor und außer dem Christenthum war, beweist nur seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und daß auch die historischen Gegensätze, wie alle andere, nur auf einem Vorherrschen beruhen.

Wir können diesen auf das Anschauen des Unendlichen im Endlichen gerichteten Sinn allgemein Mysticismus nennen. Nichts beweist auffallender, daß der Mysticismus die nothwendige durch den innersten Geist des Christenthums vorgeschriebene Anschauungsweise ist, als daß er selbst in dem Entgegengesetztesten, wie der Protestantismus, wieder in neuen, und zum Theil nur dunkleren Formen durchbrach. Wenn die Mystiker des Christenthums in der herrschenden Meinung Widerspruch fanden, und selbst als Irrgläubige betrachtet und ausgestoßen wurden: so war es, weil sie den Glauben in ein Schauen verwandelten, und die noch nicht reife Frucht der Zeit zum Voraus brechen wollten. Und wenn das allgemeine Streben der modernen Zeit dahin gegangen ist, den Gegensatz, der im Glauben (welcher kein Wissen ist) besteht, objektiv: im Unglauben, subjektiv (demnach vollkommen) zu erhalten; so kann das nichts gegen die erste Richtung beweisen, welche im Glauben selbst auf das Schauen als ein Gewisses, Zukünftiges deutete.

Den höchsten Punkt des Gegensatzes mit dem Heidenthum macht die Mystik im Christenthum. In demselben ist die esoterische Religion selbst die öffentliche, und umgekehrt; dagegen ein großer Theil der Vorstellungen in den Mysterien der Heiden selbst mythischer Natur war. Sehen wir von den dunkleren

Gegenständen der letzten ab, so war die ganze Religion, wie die Poesie der Griechen, frei von allem Mysticismus. Und vielleicht war es im Christenthum eben zur vollkommneren Ausbildung seiner ersten Richtung nothwendig, daß die, sich mehr und mehr der Poesie nähernde, krystallhelle Mystik des Katholicismus durch die Prosa des Protestantismus verdrängt werden mußte, innerhalb dessen erst der Mysticismus in der ausgebildetsten Form ausgeboren wurde.

Die bestimmte Entgegensetzung des Christenthums und Heidenthums verstattet uns, dieselben als zwei einander entgegenstehende Einheiten zu betrachten, die sich nur durch die Richtung von einander unterscheiden. Die Einheit des letzteren war die unmittelbare Göttlichkeit des Natürlichen, die absolute Aufnahme oder Einbildung des Endlichen ins Unendliche. Wenn man da, wo die zwei Gegensätze unmittelbar in Eins fallen, von einer Richtung reden kann, so ging die religiöse und poetische Anschauung im Heidenthum vom Endlichen aus, und endete im Unendlichen. Faßt man die griechische Mythologie von der endlichen Seite auf, so erscheint sie durchaus bloß als ein Schematismus des Endlichen oder der Natur; nur in der Einheit, die sie in der Unterordnung unter die Endlichkeit gleichwohl erreicht hat, ist sie symbolisch. Der Charakter des Christenthums, von der Seite des Unendlichen aufgefaßt, ist der Charakter der Reflexion; seine Einheit ist Einbildung des Unendlichen ins Endliche, Anschauung des Göttlichen im Natürlichen. Daß die Aufgabe des Christenthums in einer größeren Ferne liegt, und ihre Auflösung eine unbestimmbare Zeit zu fordern scheint, liegt schon in ihrer Natur. Die Einheit, welche der griechischen Mythologie zu Grunde liegt, kann als eine noch unaufgehobene Identität angesehen werden; sie ist die, von welcher die erste Anschauung ausgeht, ihre Herrschaft kann, wie das Alter der Unschuld, nur kurze Zeit dauern, sie muß unwiederbringlich verloren erscheinen. Die Aufgabe des Christenthums setzt die ab-

solute Trennung schon voraus, das Endliche in der Unendlichkeit ist das Angeborene, das Unendliche im Gegensatz mit der Endlichkeit ist durch Freiheit, und trennt sich, wenn es sich trennt, absolut. Der Moment der Vereinigung kann mit dem der Entzweiung nicht zusammenfallen; es sind zwischen der Trennung und Zurückrufung des unendlichen Begriffs aus der unendlichen Flucht nothwendige Zwischenzustände, welche die Bedeutung und die Richtung des Ganzen nicht bestimmen können.

Wie überhaupt alle Entgegengesetzte aufhören, es zu seyn, so wie jedes für sich in sich absolut ist: so ist nicht zu zweifeln, daß auch in der Richtung, die dem Christenthum vorgeschrieben ist, die andere Einheit, welche die der Aufnahme des Unendlichen ins Endliche ist, sich in die Heiterkeit und Schönheit der griechischen Religion verklären könne. Das Christenthum als Gegensatz ist nur der Weg zur Vollendung: in der Vollendung selbst hebt es sich als Entgegengesetztes auf; dann ist der Himmel wahrhaft wieder gewonnen, und das absolute Evangelium verkündet.

Es ist keine Religion ohne die eine oder die andere der beiden Anschauungen, ohne die unmittelbare Vergötterung des Endlichen, oder das Schauen Gottes im Endlichen. Dieser Gegensatz ist der einzig mögliche in der Religion; darum giebt es nur Heidenthum und Christenthum: außer diesen beiden ist nichts, als die, beiden gemeinschaftliche, Absolutheit. Jenes sieht unmittelbar in dem Göttlichen und den geistigen Urbildern das Natürliche: dieses sieht durch die Natur, als den unendlichen Leib Gottes, bis in das Innerste und den Geist Gottes. Für beide ist die Natur Grund und Quell der Anschauung des Unendlichen.

Ob dieser Moment der Zeit, welcher für alle Bildungen der Zeit und die Wissenschaften und Werke der Menschen ein so merkwürdiger Wendepunkt geworden ist, es nicht auch für die Religion seyn werde, und die Zeit des wahren Evangeliums

der Versöhnung der Welt mit Gott sich in dem Verhältniß nähere, in welchem die zeitlichen und bloß äußeren Formen des Christenthums zerfallen und verschwinden, — ist eine Frage, die der eigenen Beantwortung eines jeden, der die Zeichen des Künftigen versteht, überlassen werden muß.

Die neue Religion, (die schon sich in einzelnen Offenbarungen verkündet), welche Zurückführung auf das erste Mysterium des Christenthums und Vollendung desselben ist, wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt. Die erste Versöhnung und Auflösung des uralten Zwistes muß in der Philosophie gefeiert werden, deren Sinn und Bedeutung nur der faßt, welcher das Leben der neuerstandenen Gottheit in ihr erkennt.

III.

Die Betrachtung der Philosophie von dem allgemeinen historischen Standpunkt aus würde für Manche wenigstens den Nutzen haben, sie über die engen Formen ihres Philosophirens, in welchen sie die Grenzen des allgemeinen Geistes gesteckt zu haben glauben, ins Klare zu setzen. Anderen würde sie, bei dem Unvermögen, sich aus freier Selbstthätigkeit zu Ideen zu erheben, wenigstens einen allgemeineren Maaßstab der Beurtheilung angeben, als die auf den engen Kreis der gegenwärtigen Zeit eingeschränkte Kenntniß der Formen und Richtungen der Philosophie.

Durch dieselbe Wendung, welche zum Princip der Philosophie die absolute Entzweiung gemacht hat, wurde auch die Betrachtungsweise der Natur bestimmt, welche in der neueren Zeit die herrschende ist. Auch in dem Verhältniß, welches die Wissenschaft der Alten zur Natur hat, drückt sich die noch unaufgehobene Identität aus; jene beschränkte sich auf Beobachtung, weil diese allein die Gegenstände in ihrer Integrität und Ungetrenntheit aufnimmt. Die Kunst zu isoliren, und die Na=

tur unter künstlich veranstalteten Verbindungen und Trennungen zu beobachten, ist eine Erfindung der späteren Kultur. Wenn aber auch die gemeine Geschäftigkeit der Empirie eine völlig blinde ist, so war der erste Strahl, der sie allgemeiner geweckt hat, und der den edleren Trieb zur Erforschung der Natur unterhielt, jener dem Gefühl der späteren Welt tief eingeprägte Instinkt, das entflohene Leben in die Natur zurückzurufen. Der Enthusiasmus, mit welchem alle lebendigen Erscheinungen der allgemeinen Natur, welche von den Alten fast nicht gekannt und wenig geachtet waren, von den Neueren als soviel Zeugen des in der Natur verschlossenen Lebens aufgenommen wurden, — zeigt von der einen Seite zwar die ursprüngliche Rohheit der letzten im Gegensatz gegen die Bildung der ersten, aber zugleich auch die unwiderstehliche Nothwendigkeit, mit der dem menschlichen Geist diese Richtung aufgedrungen wurde.

Es ist keine Aussicht, aus dem ungebildeten Ernst und der trüben Empfindsamkeit der modernen Betrachtung der Natur wieder zu der Heiterkeit und Reinheit der griechischen Naturanschauung zurückzukehren, als auf dem Einen Wege: der Wiederherstellung der verlorenen Identität durch die Spekulation, und Wiederaufhebung der Entzweiung in einer höheren Potenz, da zu der ersten, nachdem sie einmal überschritten, zurückzukehren versagt ist.

Enge Geister, die den großen Zusammenhang der allgemeinen Bildung und der Formen, in denen sie sich ausdrückt, nicht begreifen, mögen über die Naturphilosophie vorerst das Urtheil der Irreligion sprechen oder hervorrufen: sie wird nichts desto weniger ein neuer Quell der Anschauung und Erkenntniß Gottes werden. Noch wohlfeiler ist der Vorwurf der Nicht- oder Unsittlichkeit, mit dem ein mark- und kraftloses Reden von Moralität, aus dem alle Idee Gottes entfernt ist, erst die Religion verdrängt hat, und nun auch die Philosophie zu verdrän-

gen versucht. Die wissenschaftliche Rohheit, die mit diesem Moralisiren verbunden ist, begreift die Einheit des Ichs und der Natur, demnach die Naturphilosophie empirisch als Naturalismus, wie dagegen den Idealismus als Egoismus. Aus wahrer sittlicher Energie muß eine Philosophie entspringen, die ganz aus reiner Vernunft und nur in den Ideen ist; jenes Vorschieben der Sittlichkeit ist aber gegen die Vernunft und Spekulation gerichtet. Sittlichkeit im Princip ist Befreiung der Seele von dem Fremd- und Stoffartigen, Erhebung zum Bestimmtseyn durch reine Vernunft ohne andere Beimischung. Dieselbe Reinigung der Seele ist die Bedingung zur Philosophie. Die sittliche und die intellektuelle Beziehung aller Dinge ist insofern wieder Eine und dieselbe; es ist die Beziehung auf die reine, schlechthin allgemeine Vernunft, ohne Stoff, ohne Dazwischentretendes oder fremde Vermittelung.

Die wahrhaft sittliche Betrachtung der Natur ist demnach auch die wahrhaft intellektuelle, und umgekehrt. Die sittliche Beziehung, welche die intellektuelle ausschließt, ist auch keine sittliche mehr. Beide sind Eins im Princip, keine geht der anderen wahrhaft vor oder nach; nur empirisch erscheint es so: das Sittliche ist unserem Werden in der Zeit nach das Erste, wodurch wir in die Intellektualwelt eingreifen, und uns in ihr erkennen. Das angeborene Wissen ist nur eine Einbildung des Unendlichen oder Allgemeinen in das Besondere unserer Natur: die sittliche Anforderung geht unmittelbar durch sich selbst auf die Hineinbildung unseres Besonderen in das rein Allgemeine, das Wesen, das Unendliche; aber dieser Gegensatz des Wissens mit dem Sittlichen besteht auch nur für das Wissen und Handeln in der Zeit. Das *wahre* Wissen wendet sich von dem bloßen Widerschein des Unendlichen im Endlichen ab und zu dem *Ansich* oder Urwissen; und in dieser Richtung ist es nicht ohne die vollendete Einbildung oder Auflösung des Besonderen im Allgemeinen, d. h. ohne die sittliche Reinheit der Seele.

Hinwiederum ist die wahre, nicht bloß negative, Sittlichkeit nicht, ohne daß die Seele in der Ideenwelt einheimisch und in ihr wie in ihrem Eigenthum sey. Die Sittlichkeit, welche vom Intellektualen sich trennt, ist nothwendig leer; denn nur aus diesem nimmt sie den Stoff ihres Handelns. Derjenige also, der nicht seine Seele bis zur Theilnahme an dem Urwissen geläutert hat, ist auch nicht zur letzten sittlichen Vollendung gelangt. Das Reine, schlechthin Allgemeine ist für ihn ein Außer-ihm; er selbst demnach steckt noch in dem Unreinen, und ist im Besonderen und Empirischen befangen.

„Die Reinigung," sagt Plato, (Phaed. p. 152.), „besteht darin, die Seele so viel möglich von dem Leib abzusondern, und zu gewöhnen, sich in sich selbst von allen Seiten aus dem Leib zu sammeln und zurückzuziehen, und nach Vermögen in sich selbst zu wohnen. . . . . Tod heißt eine solche Lösung der Seele von dem Leib. Am Meisten streben nach dieser Lösung die wahrhaft Philosophirenden." *) In diesem Streben nach Reinigung begegnen sich also die Sittlichkeit und die Philosophie. Der Weg zu jener Befreiung ist nicht der bloß negative Begriff der Endlichkeit, daß sie nämlich eine Schranke der Seele ist; denn hierdurch wird sie nicht überwunden. Es bedarf eines positiven Begriffs und einer gleichen Anschauung des Ansich; denn derjenige, der weiß, daß nur für den Schein das Natürliche von dem Göttlichen getrennt, der Leib nur in der unvollkommenen Erkenntniß Leib, und von der Seele verschieden, in dem Ansich aber dasselbe mit ihr ist, wird sich auch am Meisten üben, jenen von Sokrates gepriesenen Tod zu sterben, der der Eingang zu der ewigen Freiheit und dem wahren Leben ist. Die aber zwischen das rein Allgemeine oder Unendliche, und die Seele, auf welche Weise es sey, — entweder daß sie sich überhaupt mit ihrem Bewußtseyn nicht darüber erheben,

---

*) P. 67, Steph. (p. 23 – 24, Bekk.)

oder mit Bewußtseyn — etwas Fremdartiges, einen Stoff oder dergleichen einschieben, werden nie wahrhaft von jener Schranke befreit werden, und das Endliche und den Leib, als ein Positives und wahrhaft Wirkliches, immerfort mit sich schleppen. Der wahre Triumph und die letzte Befreiung der Seele liegt allein im absoluten Idealismus, im absoluten Tod des Reellen als solchen.

Die Lästerer, welche das sittliche Princip der Philosophie verläumden, kennen weder das Ziel noch die Stufen der Seele, durch welche sie zur Läuterung gelangt. Das Erste, was sie erfährt, ist die Sehnsucht; denn die Natur, um in sich den Abdruck des unsterblichen Wesens zu empfangen, ist nothwendig zugleich das Grab der Vollkommenheit. Die Seele, welche den Verlust des höchsten Gutes gewahr wird, eilt, der Ceres gleich, die Fackel an dem flammenden Berg zu entzünden, die Erde zu durchforschen, alle Tiefen und Höhen zu durchspähen, — umsonst, bis sie ermüdet endlich in Eleusis anlangt. Dieses ist die zweite Stufe; allein nur die allsehende Sonne offenbart den Hades als den Ort, der das ewige Gut vorenthält. Die Seele, welcher diese Offenbarung widerfährt, geht zur letzten Erkenntniß über, sich zum ewigen Vater zu wenden. Die unauflösliche Verkettung zu lösen, vermag auch der König der Götter nicht; aber er verstattet der Seele, sich des verlorenen Guts in den Bildungen zu freuen, welche der Strahl des ewigen Lichts durch ihre Vermittelung dem finsteren Schooß der Tiefe entreißt.

Ueber die

wissenschaftlichen Behandlungsarten

des

Naturrechts,

seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften.

(Zuerst erschienen im Kritischen Journal der Philosophie: B. II.; St. 2 u. 3. 1802 — 1803.)

Die Wissenschaft des Naturrechts ist gleich anderen Wissenschaften, als Mechanik, Physik, zwar längst als eine wesentlich philosophische Wissenschaft, und weil die Philosophie Theile haben muß, als ein wesentlicher Theil derselben anerkannt worden; aber sie hat mit den anderen das gemeinschaftliche Schicksal gehabt, daß das Philosophische der Philosophie allein in die Metaphysik verlegt, und ihnen wenig Antheil daran vergönnt, sondern daß sie, in ihrem besonderen Princip, ganz unabhängig von der Idee gehalten wurden. Die als Beispiele angeführten Wissenschaften sind endlich gezwungen worden, mehr oder weniger ihrer Entfernung von der Philosophie geständig zu seyn; so daß sie das, was Erfahrung genannt zu werden pflegt, für ihr wissenschaftliches Princip anerkennen: hiermit auf die Ansprüche, wahrhafte Wissenschaften zu seyn, Verzicht thun, und sich begnügen, aus einer Sammlung empirischer Kenntnisse zu bestehen, und sich der Verstandesbegriffe, bittweise und ohne damit etwas Objektives behaupten zu wollen, zu bedienen.

Wenn solches, was sich philosophische Wissenschaft genannt, aus der Philosophie und aus der Kategorie der Wissenschaft überhaupt zuerst wider seinen Willen ausgeschlossen worden ist, und alsdann diese Stellung sich am Ende hat gefallen lassen: so hat diese Ausschließung nicht darin ihren Grund, daß jene sogenannten Wissenschaften nicht von der Wissenschaft der Philosophie selbst ausgegangen und in dem bewußten Zusammenhang mit ihr sich nicht gehalten haben. Denn es ist jeder Theil

der Philosophie in seiner Einzelnheit fähig, eine selbstständige Wissenschaft zu seyn, und eine vollkommene innere Nothwendigkeit zu gewinnen, weil das, wodurch sie wahrhafte Wissenschaft ist, das Absolute ist. In welcher Gestalt es allein das eigenthümliche Princip ist, welches über der Sphäre ihres Erkennens und ihrer Freiheit liegt, und in Beziehung auf welches sie einer äußeren Nothwendigkeit angehört; aber von dieser Bestimmtheit bleibt die Idee selbst frei, und vermag sich in dieser bestimmten Wissenschaft so rein zu reflektiren, als das absolute Leben in jedem Lebendigen sich ausdrückt: ohne daß das Wissenschaftliche einer solchen Wissenschaft, oder ihre innere Vernünftigkeit sich zum Tage heraus in die reine Form der Idee erhübe, welche das Wesen jeder Wissenschaft, und in der Philosophie, als der absoluten Wissenschaft, als diese reine Idee ist. Von jener eigenen und doch freien wissenschaftlichen Ausbildung einer Wissenschaft giebt die Geometrie ein glänzendes, von den anderen Wissenschaften beneidetes Beispiel. Eben so ist es auch nicht darum, daß den Wissenschaften, welche wie die obengenannten beschaffen sind, alle Realität abgesprochen werden muß, weil sie eigentlich empirisch seyen. Denn wie jeder Theil oder jede Seite der Philosophie eine selbstständige Wissenschaft zu seyn fähig ist: so ist jede unmittelbar damit auch ein selbstständiges und vollendetes Bild, und kann in der Gestalt eines Bildes von einer Anschauung, welche rein und glücklich sich der Verunreinigung mit fixen Begriffen enthält, aufgenommen und dargestellt werden.

Die Vollendung der Wissenschaft aber erfordert, daß eben sowohl die Anschauung und das Bild mit dem Logischen vereinigt, und in das rein Ideelle aufgenommen sey: als daß der abgesonderten obzwar wahrhaften Wissenschaft ihre Einzelnheit genommen, und ihr Princip nach seinem höheren Zusammenhang und Nothwendigkeit erkannt, und eben dadurch selbst vollkommen befreit werde. Wodurch es allein auch möglich ist, die

Grenzen der Wissenschaft zu erkennen, über welche sie ohne dieses in Unwissenheit seyn muß; weil sie sonst über sich selbst stehen und die Natur ihres Princips nach seiner Bestimmtheit in der absoluten Form erkennen müßte. Denn aus dieser Erkenntniß würde für sie unmittelbar die Erkenntniß und Gewißheit der Ausdehnung der Gleichheit ihrer verschiedenen Bestimmtheiten folgen. So aber kann sie gegen ihre Grenzen nur empirisch sich verhalten, und muß bald falsche Versuche machen, sie zu überschreiten, bald sie enger meinen, als sie sind, und darum ganz unerwartete Erweiterungen erleben; wie die Geometrie ebenfalls, — welche z. B. zwar die Inkommensurabilität des Diameters und der Seite des Quadrats, aber nicht die des Diameters und der Peripherie eines Kreises zu erweisen weiß, *) — noch mehr die Arithmetik, und am Meisten die Vereinigung beider die größten Beispiele vom Herumtappen der Wissenschaft im Dunkeln an den Grenzen giebt.

Wenn die kritische Philosophie auf theoretische Wissenschaften die wichtige negative Wirkung gehabt hat, das Wissenschaftliche an ihnen, als etwas nicht Objektives, sondern dem Mitteldinge zwischen Nichts und Realität, der Vermischung von Seyn

---

*) Fichte thut sich (in der Einl. zum Naturr.) auf die Einfachheit der Einsicht in den Grund der letzteren Inkommensurabilität etwas zu gute: „krumm sey nämlich im Ernste nicht gerade." Die Oberflächlichkeit dieses Grundes erhellt von sich selbst; und widerlegt sich auch unmittelbar durch die erste Inkommensurabilität des Diameters und der Seite des Quadrats, welche beide gerade sind, so wie durch die Quadratur der Parabel. Was die Hülfe betrifft, die ebendaselbst bei „gesundem Menschenverstand" gegen die mathematische Unendlichkeit gesucht wird, daß „ein Vieleck von unendlich vielen Seiten eben darum, weil es ein Vieleck von unendlich vielen Seiten ist, nicht gemessen werden könne;" so müßte theils eben dieselbe Hülfe gegen den unendlichen Progreß, in welchem die absolute Idee sich realisiren soll, zu Gebote stehen: theils ist damit über die Hauptsache, die positive Unendlichkeit, welche nicht unendliche Menge, sondern Identität ist, nichts bestimmt, ob diese zu setzen ist; — was ebenso viel heißt, als daß über Kommensurabilität oder Inkommensurabilität nichts bestimmt ist.

und Nichtseyn angehörig zu erweisen, und ihr Geständniß herbeizuführen, daß sie nur im empirischen Meinen sind: so ist ihr Positives von dieser Seite desto ärmer ausgefallen, und nicht vermögend gewesen, jene Wissenschaften der Philosophie wieder zu geben. Dagegen hat sie das Absolute ganz in die praktische Philosophie gelegt, und in dieser ist sie positives oder dogmatisches Wissen. Wir müssen die kritische Philosophie, welche sich auch transcendentalen Idealismus nennt, wie überhaupt, so besonders im Naturrecht als den Kulminationspunkt desjenigen Gegensatzes betrachten, der (wie die Kreise auf der Oberfläche des Wassers von dem Punkt an, wo es bewegt wird, sich koncentrisch ausbreiten, endlich in kleinen Bewegungen die Beziehung auf einen Mittelpunkt verlieren und unendlich werden) sich in früheren wissenschaftlichen Bestrebungen aus der Verschlossenheit der Barbarei von schwächeren Anfängen immer mehr vergrößerte, bis er in der kritischen Philosophie durch den absoluten Begriff der Unendlichkeit sich selbst verständigte, und als Unendlichkeit auch sich aufhebt.

Den früheren Behandlungsarten des Naturrechts, und demjenigen, was für verschiedene Principien desselben angesehen werden müßte, muß daher für das Wesen der Wissenschaft alle Bedeutung abgesprochen werden; weil sie zwar im Gegensatze und in der Negativität, aber nicht in der absoluten Negativität, oder in der Unendlichkeit sind, welche allein für die Wissenschaft ist, sondern so wenig das Positive als das Negative rein haben, und Vermischungen von beiden sind. Es würde allein das Interesse einer Neugierde über das Geschichtliche der Wissenschaft seyn, welches bei ihnen verweilen könnte, sowohl um sie mit der absoluten Idee zu vergleichen, und in der Verzerrung derselben selbst die Nothwendigkeit zu erblicken, mit welcher durch eine Bestimmtheit, die Princip ist, verzogen die Momente der absoluten Form sich darstellen, und selbst unter der Herrschaft eines eingeschränkten Princips doch diese Versuche beherr-

schen; — als auch den empirischen Zustand der Welt sich in dem ideellen Spiegel der Wissenschaft reflektiren zu sehen.

Denn was das Letzte betrifft, so wird in dem Zusammenhang aller Dinge das empirische Daseyn und der Zustand aller Wissenschaften zwar ebenfalls den Zustand der Welt ausdrücken aber am Nächsten der Zustand des Naturrechts: weil es unmittelbar sich auf das Sittliche, den Beweger aller menschlichen Dinge bezieht, und, insofern die Wissenschaft desselben ein Daseyn hat, der Nothwendigkeit angehört, mit der empirischen Gestalt des Sittlichen, welche ebenso in der Nothwendigkeit ist, eins seyn, und als Wissenschaft dieselbe in der Form der Allgemeinheit ausdrücken muß.

Was das Erste betrifft, so kann als wahrer Unterschied des Princips der Wissenschaft allein anerkannt werden, ob sie im Absoluten, oder ob sie außer der absoluten Einheit, in dem Gegensatze ist. Sie könnte im letzteren Fall aber überhaupt gar nicht Wissenschaft seyn, wenn ihr Princip nicht irgend eine unvollständige und relative Einheit, oder der Begriff eines Verhältnisses wäre; und wäre es auch nur die leere Abstraktion des Verhältnisses selbst, unter dem Namen der Attraktivkraft, oder der Kraft des Einsseyns. Wissenschaften, deren Princip kein Verhältnißbegriff, oder nur die leere Kraft des Einsseyns ist, bleibt nichts Ideelles, als das erste ideelle Verhältniß, nach welchem das Kind different gegen die Welt ist, die Form der Vorstellung, in welche sie die empirischen Qualitäten setzen, und deren Mannigfaltigkeit sie hererzählen können; sie würden vorzüglich empirische Wissenschaften heißen. Weil aber praktische Wissenschaften ihrer Natur nach auf etwas reell Allgemeines oder auf eine Einheit gehen, welche die Einheit von Differentem ist: so müssen in der praktischen Empirie auch die Empfindungen nicht reine Qualitäten, sondern Verhältnisse, es seyen negative, wie der Selbsterhaltungstrieb, oder positive, als Liebe und Haß, Geselligkeit und dergleichen in sich schließen.

Und die wissenschaftlichere Empirie unterscheidet sich von jener reinen Empirie nicht im Allgemeinen dadurch, daß Verhältnisse mehr als Qualitäten ihr Gegenstand wären, sondern dadurch, daß sie diese Verhältnisse in der Begriffsform fixirt, und sich an diese negative Absolutheit hält, ohne jedoch diese Form der Einheit und den Inhalt derselben zu trennen. Wir werden diese: empirische Wissenschaften nennen; dagegen diejenige Form der Wissenschaft, in welcher der Gegensatz absolut und die reine Einheit, oder die Unendlichkeit, das negativ Absolute rein von dem Inhalt abgesondert, und für sich gesetzt ist: eine rein formelle Wissenschaft.

Obzwar hiermit ein specifischer Unterschied zwischen den beiden unächten Arten der wissenschaftlichen Behandlung des Naturrechts festgesetzt ist, nach welchem das Princip der einen Verhältnisse und Vermischungen der empirischen Anschauung und des Allgemeinen, das der anderen aber absoluter Gegensatz und absolute Allgemeinheit ist: so erhellt doch von selbst, daß die Ingredienzien beider, empirische Anschauung und Begriff, dieselben sind, und daß der Formalismus, wie er zu einem Inhalt aus seiner reinen Negation übergeht, ebenfalls zu nichts Anderem, als zu Verhältnissen, oder relativen Identitäten gelangen kann; weil das rein Ideelle oder der Gegensatz absolut gesetzt ist, also die absolute Idee und Einheit nicht vorhanden seyn kann: und in Beziehung auf die Anschauung (da mit dem Princip der absoluten Entgegensetzung oder des Absolutseyns des rein Ideellen das absolute Princip der Empirie gesetzt ist) die Synthesen, insofern sie nicht die bloß negative Bedeutung der Aufhebung eines Theils des Gegensatzes, sondern auch eine positive Bedeutung der Anschauung haben sollen, nur empirische Anschauungen vorstellen.

Diese zwei Arten der wissenschaftlichen Behandlung des Naturrechts sind für's Erste näher zu charakterisiren: die erstere in Bezug auf die Weise, wie die ab-

solute Idee nach den Momenten der absoluten Form in ihr erscheint; die andere wie das Unendliche, oder das negative Absolute es vergebens zu einer positiven Organisation zu bringen sucht. Die Auseinandersetzung des letzteren Versuchs wird unmittelbar auf die Betrachtung der Natur und des Verhältnisses der Wissenschaften des Sittlichen, als philosophischer Wissenschaften führen; so wie des Verhältnisses derselben zu dem, was positive Rechtswissenschaft genannt wird, und was sich zwar außerhalb der Philosophie hält, und indem es von selbst auf sie Verzicht thut, sich ihrer Kritik entziehen zu können glaubt, zugleich aber doch auch ein absolutes Bestehen und eine wahre Realität zu haben behauptet, welche Prätension nicht nachzusehen ist.

I.

Was nun die Behandlungsart des Naturrechts betrifft, welche wir die empirische genannt haben, so kann für's Erste überhaupt sich nicht auf die Bestimmtheiten und Verhältnißbegriffe selbst, ihrer Materie nach, eingelassen werden, welche sie aufgreift und unter dem Namen von Grundsätzen geltend macht, sondern es ist gerade dieß Absondern und Fixiren von Bestimmtheiten, was negirt werden muß. Die Natur dieses Absonderns bringt es mit sich, daß das Wissenschaftliche nur auf die Form der Einheit gehen, und an einem organischen Verhältnisse von den vielerlei Qualitäten, in die es sich vertheilen läßt, (wenn sie nicht bloß erzählt werden sollen) — um über diese Menge eine Einheit zu erreichen — irgend eine Bestimmtheit herausgehoben, und diese als das Wesen des Verhältnisses angesehen werden muß. Aber eben damit ist die Totalität des Organischen nicht erreicht, und das Uebrige desselben, aus jener erwählten Bestimmtheit Ausgeschlossene kommt unter die Herrschaft dieser, welche zum Wesen und Zweck erhoben wird. So wird z. B., um das Verhältniß der Ehe zu erkennen, bald die Kinderzeugung, bald

die Gemeinschaft der Güter u. s. w. gesetzt; und von einer solchen Bestimmtheit aus, welche als das Wesentliche zum Gesetz gemacht wird, das ganze organische Verhältniß bestimmt und verunreinigt; oder von der Strafe bald die Bestimmtheit der moralischen Besserung des Verbrechers, bald des angerichteten Schadens, bald der Vorstellung der Strafe in Andern, bald ihrer dem Verbrechen vorhergegangenen Vorstellung des Verbrechers selbst, bald der Nothwendigkeit, daß diese Vorstellung reell, die Drohung ausgeführt werde u. s. w., aufgegriffen, und eine solche Einzelnheit zum Zweck und Wesen des Ganzen gemacht. Wobei dann natürlich erfolgt, daß, — weil eine solche Bestimmtheit mit den übrigen Bestimmtheiten, die weiter aufzutreiben und zu unterscheiden sind, nicht in nothwendigem Zusammenhange ist, — ein Gequäle darüber, um die nothwendige Beziehung und Herrschaft der einen über die andern zu finden, entsteht, das kein Ende nimmt; und daß, — weil die innere Nothwendigkeit, die nicht in der Einzelnheit ist, fehlt, — jede sich die Unabhängigkeit von der andern sehr gut vindiciren kann.

Solche Qualitäten, aus der Vielheit der Verhältnisse, worein das Organische durch empirische oder unvollkommen reflektirte Anschauung zersplittert ist, aufgegriffen und in die Form der Begriffseinheit gesetzt, sind das, was von jenem Wissen das Wesen und die Zwecke genannt; und, — indem ihre Form des Begriffs als absolutes Seyn der Bestimmtheit, welche den Inhalt des Begriffs ausmacht, ausgedrückt ist, — als Grundsätze, Gesetze, Pflichten u. s. w. aufgestellt wird. Von welcher Verwandelung der Absolutheit der reinen Form, welche aber die negative Absolutheit, oder die reine Identität, der reine Begriff, die Unendlichkeit ist, in die Absolutheit des Inhalts und der Bestimmtheit, welche in die Form aufgenommen ist, — mehr gesprochen werden wird bei dem Princip der kritischen Philosophie, welche jene Verwandelung, die bei dem empirischen Wissen, von welchem hier die Rede ist, bewußtlos geschieht, mit

Reflexion darauf und als absolute Vernunft und Pflicht vornimmt.

Diese formale Einheit, in welche die Bestimmtheit durch das Denken gesetzt wird, ist es zugleich, was den Schein der Nothwendigkeit giebt, welche die Wissenschaft sucht; denn die Einheit Entgegengesetzter in Beziehung auf diese als reelle betrachtet, ist ihre Nothwendigkeit. Aber weil die Materie der formalen Einheit, von der gesprochen wird, nicht das Ganze der Entgegengesetzten, sondern nur Eines von Entgegengesetzten, eine Bestimmtheit ist: so ist auch die Nothwendigkeit nur eine formale analytische, und bezieht sich bloß auf die Form eines identischen oder analytischen Satzes, in welchem die Bestimmtheit dargestellt werden kann; durch welche Absolutheit des Satzes aber auch eine Absolutheit des Inhalts erschlichen, und so Gesetze und Grundsätze konstituirt werden.

Aber indem diese empirische Wissenschaft in der Mannigfaltigkeit von solchen Grundsätzen, Gesetzen, Zwecken, Pflichten, Rechten sich befindet, deren keines absolut ist: muß ihr zugleich das Bild und das Bedürfniß der absoluten Einheit aller dieser zusammenhangslosen Bestimmtheiten und einer ursprünglichen einfachen Nothwendigkeit vorschweben. Und wir betrachten, wie sie dieser aus der Vernunft abstammenden Forderung Genüge thun wird, oder wie die absolute Vernunftidee in ihren Momenten unter der Herrschaft des für dieses empirische Wissen unüberwindlichen Gegensatzes des Vielen und des Einen dargestellt werden wird. Es ist theils an sich interessant in diesem wissenschaftlichen Bemühen, und in dem trüben Medium desselben, selbst noch den Reflex und die Herrschaft des Absoluten, aber zugleich die Verkehrtheit desselben zu erblicken: theils sind die Formen, welche die Momente des Absoluten darin erhalten haben, zu einer Art von Vorurtheilen und zweifelsfreien, allgemeingeltenden Gedanken geworden, deren Nichtigkeit die Kritik aufzeigen muß, um die Wissenschaft zu rechfertigen, daß sie keine

Rücksicht darauf nimmt; — welcher Erweis ihrer Richtigkeit durch Aufzeigung des realitätslosen Grundes und Bodens, aus dem sie erwachsen, und dessen Geschmack und Natur ihnen sich einwächst, am Evidentesten geschieht.

Vors Erste schwebt der empirischen Wissenschaft die wissenschaftliche Totalität, als eine Totalität des Mannigfaltigen, oder als Vollständigkeit, dem eigentlichen Formalismus aber als Konsequenz vor. Jene kann ihre Erfahrungen beliebig in die Allgemeinheit erheben, und mit ihren gedachten Bestimmtheiten die Konsequenz so weit fortsetzen, bis anderer empirischer Stoff, der jenem widerspricht, aber eben so sein Recht hat gedacht und als Grundsatz ausgesprochen zu werden, die Konsequenz der vorhergehenden Bestimmtheit nicht mehr erlaubt, sondern sie zu verlassen zwingt. Der Formalismus kann seine Konsequenz so weit ausdehnen, als die Leerheit seines Princips es überhaupt erlaubt, oder ein Inhalt, den er sich erschlichen hat; dafür ist er aber auch berechtigt, was der Vollständigkeit abgeht, stolzerweise von seiner Apriorität und Wissenschaft unter dem Ekelnamen des Empirischen auszuschließen. Denn seine formalen Principien behauptet er als das Apriorische und Absolute, und also dasjenige, dessen er sich durch sie nicht bemeistern kann, als Nicht-Absolutes und Zufälliges; wenn er anders sich nicht so zu helfen weiß, daß er zum Empirischen überhaupt, und von einer Bestimmtheit wieder zur andern, den formellen Uebergang des Fortschreitens vom Bedingten zur Bedingung findet, und da diese wieder ein Bedingtes ist, sofort ins Unendliche. Wodurch er aber nicht nur alles Vorzugs vor dem, was er Empirie nennt, sich begiebt, sondern, da in dem Zusammenhang des Bedingten mit der Bedingung diese Entgegengesetzten als absolut bestehend gesetzt werden, selbst ganz in die empirische Nothwendigkeit versinkt, und dieser, durch die formale Identität oder das Negativ-Absolute, womit er sie zusammenhält, den Schein wahrhafter Absolutheit ertheilt.

Diese Verbindung der Konsequenz mit der Vollständigkeit des Bildes, — es sey der letztern vollständigern formalen und leeren Konsequenz, oder jener erstern, die mit bestimmten Begriffen, als Grundsätzen, von deren einem sie zu andern übergeht, nur in der Inconsequenz consequent ist, — verrückt aber unmittelbar die Stellung des Mannigfaltigen, wie es für die reine Empirie ist; für welche jedes gleiche Rechte mit dem andern hat, und welche keine Bestimmtheit, deren eine so reell ist als die andere, der andern vorzieht. Worauf wir unten bei Vergleichung der reinen Empirie mit dieser wissenschaftlichen, von der hier die Rede ist, noch zurückkommen werden.

Nach dieser formalen Totalität müssen wir betrachten, wie die absolute Einheit, sowohl als einfache Einheit, die wir die ursprüngliche nennen können, als auch als Totalität in dem Reflex des empirischen Wissens erscheint. Beide Einheiten, welche im Absoluten Eins, und deren Identität das Absolute ist, müssen in jenem Wissen getrennt und als ein Verschiedenes vorkommen.

Was vors Erste jene Einheit betrifft, so kann es der Empirie nicht um sie, als das Wesen der Nothwendigkeit, das für die Erscheinung ein äußeres Band derselben ist, zu thun seyn; denn in der Einheit, welche die wesentliche ist, ist das Mannigfaltige unmittelbar vernichtet und Nichts. Weil mannigfaltiges Seyn Princip der Empirie ist, so ist es ihr versagt, zum absoluten Nichts ihrer Qualitäten, welche für sie absolut und auch durch den Begriff, nach dem sie schlechthin Viele sind, unendlich Viele sind, zu dringen. Jene ursprüngliche Einheit kann daher nur eine, so viel möglich ist, einfache und geringe Menge von Qualitäten bedeuten, womit sie zur Erkenntniß der übrigen ausreichen zu können glaubt. Jenes Ideal, worin das, was so ungefähr für willkürlich und zufällig gilt, verwischt, und des Mannigfaltigen die geringste nöthige Menge gesetzt wird, ist für die Empirie im Physischen, so wie im Sittlichen das Chaos;

das im letztern bald mehr unter dem Bild des Seyns durch Phantasie als Naturzustand: bald mehr unter der Form der Möglichkeit und der Abstraktion, als eine Aufzählung der im Menschen vorgefundenen Vermögen durch empirische Psychologie, Natur und Bestimmung des Menschen vorgestellt wird. Und auf diese Weise wird das, was als schlechthin nothwendig, an sich, absolut einer Seits behauptet ist, zugleich anderer Seits als etwas nicht Reelles, bloß Eingebildetes und als Gedankending, dort als eine Fiktion, hier als eine bloße Möglichkeit anerkannt; welches der härteste Widerspruch ist.

Es ist für den gemeinen Verstand, welcher sich in der trüben Vermischung dessen, was an sich, und dessen, was vergänglich ist, hält, nichts begreiflicher, als daß er das, was an sich sey, auf die Weise finden könne, daß, wenn er aus dem vermischten Bilde des Rechtszustandes alles Willkürliche und Zufällige absondere, durch diese Abstraktion ihm unmittelbar das absolut Nothwendige übrig bleiben müsse. Wenn man sich Alles hinwegdenke, was eine trübe Ahnung unter das Besondere und Vergängliche rechnen kann, als besondern Sitten, der Geschichte, der Bildung, und auch dem Staate angehörig: so bleibt der Mensch unter dem Bilde des nackten Naturzustandes oder das Abstraktum desselben mit seinen wesentlichen Möglichkeiten übrig, und man hat nur hinzusehen, um das zu finden, was nothwendig ist. Es muß das, was in Beziehung auf den Staat zu seyn erkannt wird, darum auch mit abgesondert werden, weil das chaotische Bild des Nothwendigen nicht die absolute Einheit, sondern nur die einfache Mannigfaltigkeit, die Atomen mit den möglich wenigsten Eigenschaften enthalten kann; und also was unter den Begriff eines Verknüpfens und Ordnens derselben, als der schwächsten Einheit, deren das Princip der Vielheit fähig ist, fallen kann, als das erst Spätere und Hinzukommende zu jener Vielheit daraus ausgeschlossen ist.

Es fehlt nun bei jener Scheidung dem Empirismus für's

Erste überhaupt alles Kriterium darüber, wo die Grenze zwischen dem Zufälligen und Nothwendigen gehe, was also im Chaos des Naturzustandes oder in der Abstraktion des Menschen bleiben und was weggelassen werden müsse. Die leitende Bestimmung kann hierin nichts Anderes seyn, als daß so viel darin sey, als man für die Darstellung dessen, was in der Wirklichkeit gefunden wird, braucht; das richtende Princip für jenes Apriorische ist das Aposteriorische. Was in der Vorstellung des Rechtszustandes geltend gemacht werden soll, dafür hat man nur, um seinen Zusammenhang mit dem Ursprünglichen und Nothwendigen und also es selbst als nothwendig darzuthun, — zu diesem Behuf eine eigene Qualität, oder Vermögen in das Chaos zu verlegen; nach der Weise der vom Empirischen ausgehenden Wissenschaften überhaupt, zur sogenannten Erklärung der Wirklichkeit Hypothesen zu machen, in welchen diese Wirklichkeit in derselben Bestimmtheit nur in ganz formell-ideeller Gestalt als Kraft, Materie, Vermögen gesetzt, Eins also aus dem Andern auch sehr leicht begreiflich und erklärlich ist.

Auf einer Seite bringt es diese trübe Ahnung von ursprünglicher und absoluter Einheit, welche sich im Chaos des Naturstandes und in der Abstraktion von Vermögen und Neigungen äußert, nicht bis zur absoluten negativen Einheit, sondern sie geht nur auf Auslöschung einer großen Menge von Besonderheiten und Entgegensetzungen. Aber es bleibt noch eine unbestimmbare Menge von qualitativen Bestimmtheiten in ihm, die eben so wenig für sich eine andere als eine empirische, und für einander keine innere Nothwendigkeit haben. Sie haben nur die Beziehung, als Vieles, und weil dieß Viele für einander, aber ohne Einheit ist, als sich entgegengesetzt und in absolutem Widerstreite gegen einander bestimmt zu seyn; und die abgesonderten Energien des Sittlichen müssen in dem Naturzustande oder in dem Abstraktum des Menschen als in einem sich

gegenseitig vernichtenden Kriege gedacht werden. Es ist aber eben darum leicht zu zeigen, daß, indem diese Qualitäten einander schlechthin entgegengesetzt, und also rein ideell sind, sie in dieser Idealität und Absonderung nicht, wie es doch seyn soll, bestehen können, sondern sich aufheben und auf Nichts reduciren. Aber zu dieser absoluten Reflexion und zu der Einsicht des Nichts der Bestimmtheiten im absolut Einfachen vermag es die Empirie nicht zu bringen, sondern das viele Nichts bleibt für sie eine Menge von Realitäten. Zu dieser Vielheit aber muß die positive, als absolute Totalität sich ausdrückende, Einheit für den Empirismus als ein Anderes und Fremdes hinzukommen; und schon in dieser Form des Verknüpfens der beiden Seiten der absoluten Identität ist es enthalten, daß die Totalität eben so getrübt und unrein als die der ursprünglichen Einheit sich darstellen wird.

Der Grund des Seyns der einen dieser hier abgesonderten Einheiten für die andere, oder des Uebergangs von der ersten zur zweiten ist der Empirie ebenso leicht anzugeben, als es ihr überhaupt mit dem Begründen leicht wird. Nach der Fiktion des Naturzustandes wird er um der Uebel willen, die er mit sich führt, verlassen; was nichts Anderes heißt, als es wird vorausgesetzt, wohin man gelangen will, daß nämlich eine Einstimmung des als Chaos Widerstreitenden das Gute oder das sey, wohin man kommen müsse. Oder in die Vorstellung der ursprünglichen Qualitäten als Möglichkeiten wird unmittelbar ein solcher Grund des Uebergangs als Trieb der Geselligkeit hineingelegt; oder auf die Begriffsform eines Vermögens Verzicht gethan, und sogleich zu dem ganz Besondern der Erscheinung jener zweiten Einheit, zu Geschichtlichem, als Unterjochung der Schwächern durch Mächtigere u. s. w. fortgegangen. Die Einheit selbst aber kann, nach dem Princip der absoluten qualitativen Vielheit, wie in der empirischen Physik, nichts als wieder mannigfaltige Verwickelungen des als ursprünglich gesetzten

einfachen und abgesonderten Vielen, oberflächliche Berührungen dieser Qualitäten, die für sich selbst in ihrer Besonderheit unzerstörbar und nur leichte, theilweise Verbindungen und Vermischungen einzugehen vermögend sind, — an die Stelle der vielen atomen Qualitäten also eine Vielheit von Getheiltem oder von Verhältnissen darstellen, und, insofern die Einheit als Ganzes gesetzt wird, den leeren Namen einer formlosen und äußern Harmonie, unter dem Namen der Gesellschaft und des Staats setzen.

Wenn diese Einheit auch, es sey für sich, oder in einer mehr empirischen Beziehung nach ihrer Entstehung als absolut, von Gott ihren unmittelbaren Ursprung erhaltend, und wenn in ihrem Bestehen auch der Mittelpunkt und das innere Wesen als göttlich vorgestellt wird: so bleibt doch diese Vorstellung wieder etwas Formelles, nur über der Vielheit Schwebendes, nicht sie Durchdringendes. Es sey, daß Gott nicht nur als Stifter der Vereinigung, sondern auch als ihr Erhalter, und in Beziehung auf das Letztere die Majestät der obersten Gewalt, als sein Abglanz und in sich göttlich erkannt werde: so ist das Göttliche der Vereinigung ein Aeußeres für die vereinigten Vielen, welche mit demselben nur im Verhältniß der Herrschaft gesetzt werden müssen, weil das Princip dieser Empirie die absolute Einheit des Einen und Vielen ausschließt. Auf welchem Punkte dieses Verhältnisses sie unmittelbar mit dem ihr entgegengesetzten Princip, für welches die abstrakte Einheit das Erste ist, zusammentrifft; nur daß die Empirie über ihre Inkonsequenzen (die aus der Vermischung so specifisch verschieden gesetzter Dinge, wie die abstrakte Einheit, und die absolute Vielheit ist, entspringen) nicht verlegen ist: und eben darum auch den Vortheil hat, Ansichten, — die außer ihrer bloß materiellen Seite Erscheinungen von einem reinern und göttlichern Innern sind, als nach dem Princip der Entgegensetzung, worin allein Herr-

schen und Gehorchen möglich, geschehen kann, — den Zugang nicht zu verschließen.

Der Naturzustand und die den Individuen fremde und darum selbst einzelne und besondere Majestät und Göttlichkeit des Ganzen des Rechtszustandes, so wie das Verhältniß der absoluten Unterwürfigkeit der Subjekte unter jene höchste Gewalt, sind die Formen, in welchen die zersplitterten Momente der organischen Sittlichkeit, — das Moment der absoluten Einheit, und derselben, insofern sie den Gegensatz der Einheit und Vielheit in sich begreift und absolute Totalität ist, und das Moment der Unendlichkeit, oder des Nichts der Realitäten des Gegensatzes, — als besondere Wesenheiten fixirt, und eben dadurch, so wie die Idee, verkehrt sind. Die absolute Idee der Sittlichkeit enthält dagegen den Naturstand und die Majestät, als schlechthin identisch; indem die letztere selbst nichts Anderes als die absolute sittliche Natur ist, und an keinen Verlust der absoluten Freiheit, welche man unter der natürlichen Freiheit verstehen müßte, oder ein Aufgeben der sittlichen Natur, durch das Reellseyn der Majestät gedacht werden kann: das Natürliche aber, welches im sittlichen Verhältniß als ein Aufzugebendes gedacht werden müßte, würde selbst nichts Sittliches seyn, und also am Wenigsten dasselbe in seiner Ursprünglichkeit darstellen. Ebensowenig ist die Unendlichkeit oder das Nichts des Einzelnen, der Subjekte in der absoluten Idee fixirt, und in relativer Identität mit der Majestät, als ein Verhältniß der Unterwürfigkeit, in welchem auch die Einzelnheit etwas schlechthin Gesetztes wäre; sondern in der Idee ist die Unendlichkeit wahrhaftig, die Einzelnheit als solche Nichts, und schlechthin Eins mit der absoluten sittlichen Majestät, — welches wahrhafte lebendige nicht unterwürfige Einsseyn allein die wahrhafte Sittlichkeit des Einzelnen ist.

Wir haben die wissenschaftliche Empirie, insofern sie wissenschaftlich ist, der positiven Nichtigkeit, und der Unwahrheit

ihrer Grundsätze, Gesetze u. s. w. angeklagt; weil sie Bestimmtheiten durch die formale Einheit, in welche sie dieselben versetzt, die negative Absolutheit des Begriffs ertheilt, und sie als positiv absolut und an sich seyend, als Zweck und Bestimmung, Grundsatz, Gesetz, Pflicht und Recht, welche Formen etwas Absolutes bedeuten, ausspricht. Um aber die Einheit eines organischen Verhältnisses, welches diesem qualitativen Bestimmen eine Menge solcher Begriffe darbietet, zu erhalten, muß Einer als Zweck, Bestimmung oder Gesetz ausgedrückten Bestimmtheit eine Herrschaft über die andern Bestimmtheiten der Mannigfaltigkeit gegeben, und diese vor ihr als unreell und nichtig gesetzt werden. In dieser Anwendung und Konsequenz ist es, daß die Anschauung als innere Totalität vernichtet wird. Es ist daher die Inkonsequenz, durch welche jene Aufnahme der Bestimmtheiten in den Begriff sich berichtigen und die der Anschauung angethane Gewalt aufheben kann; denn die Inkonsequenz vernichtet unmittelbar die einer Bestimmtheit vorher ertheilte Absolutheit.

Von dieser Seite muß die alte durchaus inkonsequente Empirie nicht im Verhältniß zur absoluten Wissenschaft als solcher, aber im Verhältniß zur Konsequenz der empirischen Wissenschaftlichkeit, von welcher die Rede bisher gewesen, gerechtfertigt werden. Eine große und reine Anschauung vermag auf diese Art in dem rein Architektonischen ihrer Darstellung, an welchem der Zusammenhang der Nothwendigkeit, und die Herrschaft der Form nicht ins Sichtbare hervortritt, das wahrhaft Sittliche auszudrücken; — einem Gebäude gleich, das den Geist seines Urhebers in der aus einander geworfenen Masse stumm darstellt, ohne daß dessen Bild selbst, in Eins versammelt, als Gestalt darin aufgestellt wäre. Es ist in einer solchen durch Hülfe von Begriffen gemachten Darstellung nur eine Ungeschicklichkeit der Vernunft, daß sie das, was sie umfaßt und durchdringt, nicht in die ideelle Form erhebt und sich desselben als Idee bewußt

wird. Wenn die Anschauung sich nur selbst getreu bleibt, und vom Verstande sich nicht irre machen läßt, so wird sie, insofern sie der Begriffe zu ihrem Ausdruck nicht entbehren kann, sich in Ansehung derselben ungeschickt verhalten, im Durchgang durchs Bewußtseyn verkehrte Gestalten annehmen und für den Begriff sowohl unzusammenhängend als widersprechend seyn; aber die Anordnung der Theile und der sich modificirenden Bestimmtheiten lassen den zwar unsichtbaren aber innern vernünftigen Geist errathen. Und insofern diese seine Erscheinung als Produkt und Resultat betrachtet wird, wird es mit der Idee als Produkt vollkommen übereinstimmen.

Für den Verstand ist hierbei nichts leichter, als über diese Empirie herzufallen, jenen ungeschickten Gründen andere entgegenzusetzen, die Konfusion und den Widerspruch der Begriffe aufzuzeigen, aus den vereinzelten Sätzen Konsequenzen zu ziehen, welche das Härteste und Unvernünftigste ausdrücken, und auf mannigfaltige Weise das Unwissenschaftliche der Empirie darzulegen; woran dieser ihr Recht widerfährt, besonders wenn sie entweder die Prätension hat, wissenschaftlich zu seyn, oder gegen die Wissenschaft als solche polemisch ist. Dagegen wenn Bestimmtheiten fixirt, und ihr Gesetz mit Konsequenz durch die von der Empirie aufgetriebenen Seiten durchgeführt, die Anschauung ihnen unterworfen, und überhaupt das gebildet wird, was Theorie genannt zu werden pflegt, so hat die Empirie diese mit Recht der Einseitigkeit anzuklagen. Und es steht durch die Vollständigkeit der Bestimmtheiten, die sie geltend macht, in ihrer Gewalt, jene Theorie mit Instanzen zu einer Allgemeinheit zu nöthigen, die ganz leer wird.

Jene Beschränktheit der Begriffe, das Fixiren von Bestimmtheiten, die Erhebung einer aufgegriffenen Seite der Erscheinung in die Allgemeinheit und die ihr ertheilte Herrschaft über die andern ist es, was in den letzten Zeiten sich nicht mehr Theorie, sondern Philosophie, und je nachdem sie sich

zu leerern Abstraktionen erschwang und sich reinerer Negationen bemächtigte, wie Freiheit, reiner Wille, Menschheit u. s. w. Metaphysik genannt hat; und sowohl im Naturrecht als besonders im Staats- und in dem peinlichen Recht philosophische Revolutionen hervorgebracht zu haben glaubte, wenn sie mit solchen wesenlosen Abstraktionen und positiv ausgedrückten Negationen als Freiheit, Gleichheit, reinem Staate u. s. w. oder mit aus der gemeinen Empirie aufgegriffenen Bestimmtheiten, die ebenso wesenlos wie jene sind, wie Zwang, besonders psychologischer Zwang, mit seinem ganzen Anhang von Entgegensetzung der praktischen Vernunft und der sinnlichen Triebfedern, und was sonst in dieser Psychologie einheimisch ist, diese Wissenschaften hin- und herzerrte, und dergleichen nichtige Begriffe gleichfalls als absolute Vernunftzwecke, Vernunftgrundsätze und Gesetze, mit mehr oder weniger Konsequenz durch eine Wissenschaft hindurch zwang.

Mit Recht fordert die Empirie, daß ein solches Philosophiren sich an der Erfahrung orientiren müsse. Sie besteht mit Recht auf ihrer Zähigkeit gegen ein solches Gerüste und Künstelei von Grundsätzen; und zieht ihre empirische Inkonsequenz, welche sich auf eine wenn auch trübe Anschauung eines Ganzen gründet, der Konsequenz eines solchen Philosophirens, und ihre eigene Konfusion, z. B. der Sittlichkeit, Moralität, Legalität, oder in einem einzelnern Falle, in der Strafe, die Konfusion von Rache, Sicherheit des Staats, Besserung, Ausführung der Drohung, Abschreckung, Prävention u. s. w., sey es in einer wissenschaftlichen Rücksicht, oder im praktischen Leben, dem absoluten Auseinanderhalten dieser verschiedenen Seiten Einer und ebenderselben Anschauung und dem Bestimmen des Ganzen derselben durch eine einzelne dieser Qualitäten, vor, — behauptet mit Recht, daß die Theorie, und jenes, was sich Philosophie und Metaphysik nennt, keine Anwendung habe und der nothwendigen Praxis widerspreche. Welche Nichtanwendbarkeit besser

so ausgedrückt würde, daß in jener Theorie und Philosophie nichts Absolutes, keine Realität und Wahrheit ist. Die Empirie wirft endlich mit Recht solchem Philosophiren auch seinen Undank gegen sie vor, indem sie es ist, welche ihm den Inhalt seiner Begriffe liefert, und denselben durch jenes verderbt und verkehrt werden sehen muß; denn die Empirie bietet die Bestimmtheit des Inhalts in einer Verwickelung und Verbundenheit mit andern Bestimmtheiten dar, welche in ihrem Wesen ein Ganzes, organisch und lebendig ist, was durch jene Zerstückelung, und durch jene Erhebung wesenloser Abstraktionen und Einzelnheiten zur Absolutheit, getödtet wird.

Eine Empirie würde gegen solche Theorie und Philosophie mit dem größten Rechte sich behaupten, und die Menge der Grundsätze, Zwecke, Gesetze, Pflichten, Rechte, als etwas nicht Absolutes, — sondern als Unterscheidungen, die für die Bildung, durch die ihr ihre eigene Anschauung klarer wird, wichtig sind, — betrachten, wenn sie selbst rein wäre und bliebe. Aber wenn die Empirie mit der Theorie in den Kampf zu treten scheint, so zeigt sich gewöhnlich, daß die eine wie die andere eine durch Reflektiren schon vorher verunreinigte und aufgehobene Anschauung und verkehrte Vernunft, und was sich für Empirie ausgiebt, nur das Schwächere in der Abstraktion und dasjenige ist, was mit weniger Selbstthätigkeit seine Beschränktheiten nicht selbst herausgenommen, unterschieden und fixirt hat, sondern in solchen, welche in der allgemeinen Bildung fest geworden, als gesunder Menschenverstand vorhanden sind, und darum unmittelbar aus der Erfahrung aufgenommen zu seyn scheinen, befangen ist. Zwischen solcher festgewordenen Verkehrtheit der Anschauung und den jetzt erst fixirten Abstraktionen ist das Bild des Streits nothwendig ebenso buntscheckig als sie selbst sind. Jede gebraucht gegen die andere bald eine Abstraktion, bald eine sogenannte Erfahrung; und es ist auf beiden Seiten Empirie, die sich an Empirie, und Beschränktheit, wel-

che sich an Beschränktheit zerschlägt, — bald ein Großthun mit Grundsätzen und Gesetzen gegen die Philosophie, und Ausschließung derselben als einer inkompetenten Richterin über solche absolute Wahrheiten, in die sich der Verstand festgerannt hat, bald ein Mißbrauch derselben für das Raisonnement und eine Berufung auf dieselbe.

Dieses relative Recht, welches der Empirie, wenn die Anschauung in ihr das Herrschende ist, gegen die Vermischung des Empirischen und Reflektirten eingeräumt worden, bezieht sich erinnertermaßen auf das bewußtlose Innere derselben. Aber die Mitte zwischen Beiden, jenem Innern und ihrem Aeußern, — das Bewußtseyn ist die Seite, nach welcher hin ihr Mangel und darum ihre Einseitigkeit liegt. Und ihr Hintreiben gegen das Wissenschaftliche und die unvollständige Verknüpfung und bloße Berührung mit dem Begriff, durch welchen sie sich auf diese Weise nur verunreinigt, stammt aus der Nothwendigkeit, daß die Vielheit und Endlichkeit sich in die Unendlichkeit oder in die Allgemeinheit absolut versenke.

II.

Die Seite der **Unendlichkeit** aber ist es, was das Princip der dem Empirischen sich entgegensetzenden Apriorität ausmacht, zu dessen Betrachtung wir jetzt übergehen.

Das Hingehen des empirischen Meinens und seiner Vermischung des Mannigfaltigen mit dem Einfachen gegen den Begriff ist in dem absoluten Begriff oder in der Unendlichkeit seinem Schwanken entnommen, und die unvollständige Trennung entschieden. In einer niedrigern Abstraktion ist die Unendlichkeit zwar auch als Absolutheit des Subjekts in der Glückseligkeitslehre überhaupt, und im Naturrecht ins Besondere von den Systemen, welche antisocialistisch heißen und das Seyn des Einzelnen als das Erste und Höchste setzen, herausgehoben, aber

nicht in die reine Abstraktion, welche sie in dem Kantischen oder Fichteschen Idealismus erhalten hat.

Es gehört nicht hierher, die Natur der Unendlichkeit und ihrer mannigfaltigen Verwandelungen darzustellen. Denn wie sie das Princip der Bewegung und der Veränderung ist, so ist ihr Wesen selbst nichts Anderes, als das unvermittelte Gegentheil seiner selbst zu seyn. Oder sie ist das negativ Absolute, die Abstraktion der Form, welche, indem sie reine Identität, unmittelbar reine Nichtidentität oder absolute Entgegensetzung; indem sie reine Idealität, ebenso unmittelbar reine Realität; indem sie das Unendliche, das Absolutendliche; indem sie das Unbestimmte, die absolute Bestimmtheit ist. Der absolute Uebergang ins Entgegengesetzte, der ihr Wesen ist, und das Verschwinden jeder Realität in seinem Gegentheil kann nicht anders aufgehalten werden, als daß empirischer Weise die eine Seite derselben, nämlich die Realität, oder das Bestehen der Entgegengesetzten fixirt und von dem Gegentheil, dem Nichts dieses Bestehens abstrahirt wird. Dieses reelle Entgegengesetzte ist auf einer Seite das mannigfaltige Seyn oder die Endlichkeit, und ihr gegenüber die Unendlichkeit als Negation der Vielheit und positiv als reine Einheit; und der absolute Begriff auf diese Weise konstituirt giebt in dieser Einheit dasjenige, was reine Vernunft genannt worden ist. Das Verhältniß dieser reinen Einheit aber zu dem ihr gegenüberstehenden mannigfaltigen Seyenden ist selbst wieder ebenso eine gedoppelte Beziehung, entweder die positive des Bestehens beider, oder des Vernichtetseyns beider. Sowohl jenes Bestehen aber als dieses Vernichtetseyn ist nur als ein theilweises zu verstehen; denn wäre jenes Bestehen beider absolut, so wäre gar keine Beziehung beider, und wäre das vollkommene Vernichtetseyn beider gesetzt, so wäre nicht ein Bestehen beider. Dieses theilweise Bestehen und theilweise Negirtseyn beider, — „das Entgegensetzen eines theilbaren Ichs einem theilbaren Nicht-Ich im Ich," d. i. in der

eben darum gleichfalls theilweisen Beziehung, — ist das absolute Princip dieser Philosophie. In der ersten, der positiven Beziehung, heißt die reine Einheit theoretische, in der negativen Beziehung, praktische Vernunft. Und weil in dieser die Negation der Entgegensetzung das Erste, also die Einheit als das mehr Bestehende, in der ersten aber das Bestehen des Gegensatzes das Erste, also die Vielheit das zuerst und mehr Bestehende ist: so erscheint hier die praktische Vernunft als die reelle, die theoretische aber als die ideelle.

Man sieht aber, daß diese Bestimmung ganz dem Gegensatze und der Erscheinung angehört. Denn die reine Einheit, die als Vernunft gesetzt wird, ist freilich negativ, ideell, wenn das Entgegengesetzte, Viele was hiermit das Unvernünftige ist, schlechthin ein Bestehen hat; so wie sie als mehr bestehend und reeller erscheint, wenn das Viele als negirt, oder vielmehr als zu negirend gesetzt ist. Jenes unvernünftige Viele aber, wie die Natur gegen die Vernunft, als die reine Einheit, gesetzt wird, ist nur darum unvernünftig, weil sie als die wesenlose Abstraktion des Vielen, und hingegen die Vernunft als die wesenlose Abstraktion des Einen gesetzt ist. An sich aber betrachtet, ist sowohl jenes Viele absolute Einheit des Einen und Vielen, als diese Einheit. Und die Natur oder die theoretische Vernunft, welche das Viele ist, als absolute Einheit des Einen und Vielen, muß vielmehr umgekehrt als die reelle Vernunft, die sittliche, welche die Einheit ist, als absolute Einheit des Einen und Vielen, aber als die ideelle bestimmt werden; weil in der Entgegensetzung die Realität in der Vielheit, die Idealität aber in der Einheit ist.

Es ist an dem, was praktische Vernunft heißt, deswegen allein die *formelle* Idee der Identität des Ideellen und Reellen zu erkennen; und diese Idee sollte in diesen Systemen der absolute Indifferenzpunkt seyn. Aber jene Idee kommt nicht aus der Differenz, und das Ideelle nicht zur Realität; denn

ungeachtet in dieser praktischen Vernunft das Ideelle und Reelle identisch ist, bleibt doch das Reelle schlechthin entgegengesetzt. Dieses Reelle ist außer der Vernunft wesentlich gesetzt, und nur in der Differenz gegen dasselbe ist die praktische Vernunft; deren Wesen begriffen wird als ein Kausalitätsverhältniß zum Vielen, — als eine Identität, welche mit einer Differenz absolut afficirt ist, und aus der Erscheinung nicht heraus geht. Diese Wissenschaft des Sittlichen, welche von der absoluten Identität des Ideellen und Reellen spricht, thut sonach nicht nach ihren Worten, sondern ihre sittliche Vernunft ist in Wahrheit und in ihrem Wesen eine Nichtidentität des Ideellen und Reellen.

Es ist vorhin die sittliche Vernunft als das Absolute in der Form der Einheit bestimmt worden, und hiermit, indem sie selbst als eine Bestimmtheit gesetzt wird, scheint sie unmittelbar in dieser Bestimmung ebenso wesentlich mit einem Gegensatze gesetzt zu seyn. Der Unterschied ist aber, daß die wahrhafte Realität und das Absolute derselben von diesem Gegensatz gegen die Natur ganz frei, und daß sie absolute Identität des Ideellen und Reellen ist. Das Absolute wird nach seiner Idee erkannt als diese Identität Differenter, deren Bestimmtheit ist, — der Einen die Einheit, der Andern die Vielheit zu seyn. Und diese Bestimmtheit ist ideell, d. h. sie ist nur in der Unendlichkeit nach dem oben aufgezeigten Begriffe derselben; diese Bestimmtheit ist ebenso wohl aufgehoben, als sie gesetzt ist. Jede, sowohl die Einheit als die Vielheit, deren Identität das Absolute ist, ist selbst Einheit des Einen und Vielen. Aber die eine, deren ideelle Bestimmung die Vielheit ist, ist das Bestehen der Entgegengesetzten, die positive Realität, und darum ist ihr selbst ein entgegengesetztes, gedoppeltes Verhältniß nothwendig. Weil das Reelle in ihr besteht, ist ihre Identität eine relative, und diese relative Identität der Entgegengesetzten ist die Nothwendigkeit. Wie sie also in der Differenz ist, so muß auch ihr

Verhältniß selbst oder die Identität des Verhältnisses ein Differentes seyn; sowohl daß in ihm die Einheit, als daß die Vielheit das Erste ist.

Dieses zweifache Verhältniß bestimmt die gedoppelte Seite der Nothwendigkeit oder der Erscheinung des Absoluten. Da dieses zweifache Verhältniß auf die Vielheit fällt, und wenn wir die Einheit der Differenten, welche auf der anderen Seite steht, und in welcher jene Realität oder das Viele aufgehoben ist, die Indifferenz nennen: so ist das Absolute die Einheit der Indifferenz und des Verhältnisses. Und weil dieses ein gedoppeltes ist, ist die Erscheinung des Absoluten bestimmt, als Einheit der Indifferenz, und desjenigen Verhältnisses, oder derjenigen relativen Identität, in welcher das Viele das Erste, das Positive ist, — und als Einheit der Indifferenz und desjenigen Verhältnisses, in welchem die Einheit das Erste und Positive ist. Jene ist die physische, diese die sittliche Natur. Und da die Indifferenz oder die Einheit die Freiheit, das Verhältniß aber, oder die relative Identität die Nothwendigkeit ist: so ist jede dieser beiden Erscheinungen das Einsseyn und die Indifferenz der Freiheit und der Nothwendigkeit. Die Substanz ist absolut und unendlich. In diesem Prädikat Unendlichkeit ist die Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder ihre Erscheinung enthalten, und diese Nothwendigkeit drückt sich als Realität eben in einem gedoppelten Verhältnisse aus. Jedes der beiden Attribute drückt selbst die Substanz aus, und ist absolut und unendlich, oder die Einheit der Indifferenz und des Verhältnisses. Und an dem Verhältnisse ist ihr Unterschied so gesetzt, daß in dem Verhältnisse der Einen das Viele, in dem Verhältnisse der Andern das Eine das Erste oder das gegen die Anderen Herausgekehrte ist. Weil aber in der sittlichen Natur selbst in ihrem Verhältniß die Einheit das Erste ist, so ist sie auch in dieser relativen Identität, d. i. in ihrer Nothwendigkeit frei. Oder weil die relative Identität dadurch, daß die Einheit das Erste

ist, nicht aufgehoben wird: so ist diese zweite Freiheit so bestimmt, daß das Nothwendige für die sittliche Natur zwar ist, aber negativ gesetzt ist.

Würden wir nun diese Seite der relativen Identität der sittlichen Natur isoliren, und nicht die absolute Einheit der Indifferenz und dieser relativen Identität für das Wesen der sittlichen Natur anerkennen, sondern die Seite des Verhältnisses oder der Nothwendigkeit: so würden wir auf demselben Punkte stehen, auf welchem das Wesen der praktischen Vernunft als absolute Kausalität habend bestimmt wird, oder daß sie zwar frei, und die Nothwendigkeit nur negativ, aber ebendarum doch gesetzt ist; — wodurch eben jene Freiheit nicht aus der Differenz heraus kommt, das Verhältniß oder die relative Identität zum Wesen gemacht, und das Absolute allein als negativ Absolutes oder als Unendlichkeit begriffen wird.

Der empirische und populaire Ausdruck, wodurch diese Vorstellung, welche die sittliche Natur bloß von der Seite ihrer relativen Identität auffaßt, sich so sehr empfohlen hat, ist, daß das Reelle unter den Namen von Sinnlichkeit, Neigungen, unterem Begehrungsvermögen u. s. w. (Moment der Vielheit des Verhältnisses) mit der Vernunft (Moment der reinen Einheit des Verhältnisses) nicht übereinstimme (Moment der Entgegensetzung der Einheit und Vielheit); und daß die Vernunft darin bestehe, aus eigener absoluter Selbstthätigkeit und Autonomie zu wollen und jene Sinnlichkeit einzuschränken und zu beherrschen, (Moment der Bestimmtheit dieses Verhältnisses, das in ihm die Einheit oder die Negation der Vielheit das Erste ist). Die Realität dieser Vorstellung gründet sich auf das empirische Bewußtseyn und die allgemeine Erfahrung eines Jeden, sowohl jenen Zwiespalt, als diese reine Einheit der praktischen Vernunft, oder die Abstraktion des Ich in sich zu finden.

Es kann auch nicht die Rede davon seyn, diesen Standpunkt zu läugnen; sondern er ist vorhin als die Seite der re-

lativen Identität, des Seyns des Unendlichen im Endlichen bestimmt worden. Aber dieß muß behauptet werden, daß er nicht der absolute Standpunkt ist, als in welchem aufgezeigtermaßen das Verhältniß sich nur als eine Seite, und das Isoliren desselben also als etwas Einseitiges beweist; und daß, weil Sittlichkeit etwas Absolutes ist, jener Standpunkt nicht der Standpunkt der Sittlichkeit, sondern daß in ihm keine Sittlichkeit ist. Und was die Berufung auf das gemeine Bewußtseyn betrifft, so muß in eben demselben ebenso nothwendig die Sittlichkeit selbst vorkommen, als jener Standpunkt, welcher (da das Verhältniß für sich isolirt, als an sich seyend, und nicht als Moment gesetzt ist) das Princip der Unsittlichkeit ist. Das empirische Bewußtseyn ist darum empirisch, weil die Momente des Absoluten in ihm zerstreut, nebeneinander, aufeinander folgend, zersplittert erscheinen; aber es wäre selbst kein gemeines Bewußtseyn, wenn die Sittlichkeit nicht ebenso in ihm vorkäme. Unter diesen mannigfaltigen Erscheinungen des Sittlichen und des Unsittlichen, die im empirischen Bewußtseyn vorkommen, hatte jene formelle Philosophie die Wahl; und es ist nicht der Fehler des gemeinen Bewußtseyns, sondern der Philosophie, daß sie die Erscheinung des Unsittlichen gewählt und an der negativen Absolutheit, oder an der Unendlichkeit das wahrhafte Absolute zu haben gemeint hat.

Auf der Darstellung desjenigen, was diese negative Absolutheit vermag, beruht die Ausführung dieser praktischen Philosophie; und wir müssen dem falschen Versuch in dem negativ Absoluten ein wahrhaft Absolutes aufzuzeigen, in seinen Hauptmomenten nachgehen.

Es ergiebt sich sogleich, daß, da die reine Einheit das Wesen der praktischen Vernunft ausmacht, von einem Systeme der Sittlichkeit so wenig die Rede seyn kann, daß selbst nicht einmal eine Mehrheit von Gesetzen möglich ist: indem was über den reinen Begriff, oder (weil dieser, insofern er als negirend

das Viele, d. h. als praktisch gesetzt wird, die Pflicht ist) was über den reinen Begriff der Pflicht und die Abstraktion eines Gesetzes hinausgeht, nicht mehr dieser reinen Vernunft angehört; wie Kant, — derjenige, der diese Abstraktion des Begriffs in ihrer absoluten Reinheit dargestellt hat, — sehr gut erkennt, daß der praktischen Vernunft aller Stoff des Gesetzes abgehe, und daß sie nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum obersten Gesetze machen könne. Die Maxime der Willkür hat einen Inhalt, und schließt eine Bestimmtheit in sich; der reine Wille dagegen ist frei von Bestimmtheiten; das absolute Gesetz der praktischen Vernunft ist, jene Bestimmtheit in die Form der reinen Einheit zu erheben, und der Ausdruck dieser in die Form aufgenommenen Bestimmtheit ist das Gesetz. Ist es möglich, daß die Bestimmtheit in die Form des reinen Begriffs aufgenommen wird, hebt sie sich durch diese Form nicht auf: so ist sie gerechtfertigt, und ist durch die negative Absolutheit selbst absolut geworden, Gesetz und Recht oder Pflicht.

Aber die Materie der Maxime bleibt, was sie ist, eine Bestimmtheit oder Einzelnheit; und die Allgemeinheit, welche ihr die Aufnahme in die Form ertheilt, ist also eine schlechthin analytische Einheit. Und wenn die ihr ertheilte Einheit rein als das, was sie ist, in einem Satze, ausgesprochen wird, so ist der Satz ein analytischer und eine Tautologie. Und in der Produktion von Tautologien besteht nach der Wahrheit das erhabene Vermögen der Autonomie der Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft. Die reine Identität des Verstandes, im Theoretischen als der Satz des Widerspruchs ausgedrückt, bleibt auf die praktische Form gekehrt, ebendasselbe. Wenn die Frage: was ist Wahrheit, an die Logik gemacht, und von ihr beantwortet, Kanten „den belachenswerthen Anblick giebt, daß einer den Bock melkt, der Andere ein Sieb unterhält;" so ist die Frage: was ist Recht und Pflicht, an jene reine praktische Ver-

nunft gemacht, und von ihr beantwortet in demselben Falle. Wenn Kant erkennt, daß ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige seyn würde, welches von allen Erkenntnissen ohne Unterschied ihrer Gegenstände gültig wäre: daß es aber klar sey, daß (da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntniß abstrahirt, und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht) es ganz unmöglich und ungereimt sey, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse, indem das Merkmal den Inhalt der Erkenntnisse zugleich nicht angehen soll, zu fragen; so spricht er eben damit das Urtheil über das Princip der Pflicht und des Rechts, das durch die praktische Vernunft aufgestellt wird. Denn sie ist die absolute Abstraktion von aller Materie des Willens; durch einen Inhalt wird eine Heteronomie der Willkür gesetzt. Nun ist es aber gerade das Interesse zu wissen, was denn Recht und Pflicht sey; es wird nach dem Inhalt des Sittengesetzes gefragt, und es ist allein um diesen Inhalt zu thun. Aber das Wesen des reinen Willens und der reinen praktischen Vernunft ist, daß von allem Inhalt abstrahirt sey; und also ist es an sich widersprechend, eine Sittengesetzgebung (da sie einen Inhalt haben müßte) bei dieser absoluten praktischen Vernunft zu suchen, da ihr Wesen darin besteht, keinen Inhalt zu haben.

Daß also dieser Formalismus ein Gesetz aussprechen könne, — dazu ist nothwendig, daß irgend eine Materie, eine Bestimmtheit gesetzt werde, welche den Inhalt des Gesetzes ausmache; und die Form, welche zu dieser Bestimmtheit hinzukommt, ist die Einheit, oder Allgemeinheit. Daß eine Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten müsse, — dieses Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft drückt aus, daß irgend eine Bestimmtheit, welche den Inhalt der Maxime des besonderen Willens ausmacht, als Begriff, als Allgemeines gesetzt werde. Aber jede Bestimmtheit ist fähig, in die Begriffsform aufgenommen und als eine Quali-

tät gesetzt zu werden; und es giebt gar nichts, was nicht auf diese Weise zu einem sittlichen Gesetz gemacht werden könnte. Jede Bestimmtheit ist aber an sich selbst ein Besonderes und nicht ein Allgemeines; es steht ihr die entgegengesetzte Bestimmtheit gegenüber, und sie ist nur Bestimmtheit, insofern ihr eine solche gegenüber steht. Jede von beiden Bestimmtheiten ist gleichermaßen fähig, gedacht zu werden; welche von beiden es seyn soll, welche in die Einheit aufgenommen oder gedacht, und von welcher abstrahirt werden soll, — dieß ist völlig unbestimmt und frei. Wenn die eine fixirt ist, als an und für sich bestehend, so kann die andere freilich nicht gesetzt werden; aber diese andere kann ebenso gut gedacht, und (da diese Form des Denkens das Wesen ist) als ein absolutes Sittengesetz ausgesprochen werden.

Daß „der gemeinste Verstand ohne Unterweisung" jene leichte Operation vornehmen und „unterscheiden könne, welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke oder nicht," zeigt Kant an dem Beispiel, der Frage, „ob die Maxime, mein Vermögen durch alle sichere Mittel zu vergrößern," — im Fall sich an einem Depositum ein solches Mittel zeigte, „als ein allgemeines praktisches Gesetz gelten könne;" welche also des Inhalts seyn würde, „daß jedermann ein Depositum, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann, abläugnen dürfe." Diese Frage entscheide sich von sich selbst, „indem ein solches Princip als Gesetz sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe."*) Daß es aber gar kein Depositum gäbe, welcher Widerspruch läge darin? Daß kein Depositum sey, wird anderen nothwendigen Bestimmtheiten widersprechen; so wie, daß ein Depositum möglich sey, mit anderen nothwendigen Bestimmtheiten zusammenhängen, und

*) Kritik der praktischen Vernunft S. 49, 4te Ausg. 1797. (S. 40 — 41, 6te Aufl. 1827.)

dadurch selbst nothwendig seyn wird. Aber nicht andere Zwecke und materiale Gründe sollen herbeigerufen werden, sondern die unmittelbare Form des Begriffs soll die Richtigkeit der ersten oder der zweiten Annahme entscheiden. Aber für die Form ist die eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten so gleichgültig als die andere; jede kann als Qualität begriffen, und dieß Begreifen als Gesetz ausgesprochen werden.

Wenn die Bestimmtheit des Eigenthums überhaupt gesetzt ist, so läßt sich der tautologische Satz daraus machen: das Eigenthum ist Eigenthum und sonst nichts Anderes; und diese tautologische Produktion ist das Gesetzgeben dieser praktischen Vernunft: das Eigenthum, wenn Eigenthum ist, muß Eigenthum seyn. Aber ist die entgegengesetzte Bestimmtheit, Negation des Eigenthums gesetzt, so ergiebt sich durch die Gesetzgebung ebenderselben praktischen Vernunft die Tautologie: das Nichteigenthum ist Nichteigenthum; wenn kein Eigenthum ist, so muß das, was Eigenthum seyn will, aufgehoben werden. Aber es ist gerade das Interesse, zu erweisen, daß Eigenthum seyn müsse; es geht allein auf dasjenige, was außerhalb des Vermögens dieses praktischen Gesetzgebens der reinen Vernunft liegt: nämlich zu entscheiden, welche von entgegengesetzten Bestimmtheiten gesetzt werden müsse. Aber daß dieß schon vorher geschehen und eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten zum voraus gesetzt sey, — fordert die reine Vernunft; und dann erst kann sie ihr, nunmehr überflüssiges, Gesetzgeben vollführen.

Aber die analytische Einheit und Tautologie der praktischen Vernunft ist nicht nur etwas Ueberflüssiges, sondern in der Wendung, welche sie erhält, etwas Falsches; und sie muß als das Princip der Unsittlichkeit erkannt werden. Durch die bloße Aufnahme einer Bestimmtheit in die Form der Einheit soll sich die Natur des Seyns derselben verändern. Und die Bestimmtheit, welche ihrer Natur nach eine andere Bestimmtheit gegen sich hat, deren eine die Negation der anderen, und ebendarum keine

etwas Absolutes ist, — (und es ist für die Funktion der praktischen Vernunft gleichgültig, welche von beiden es ist, denn sie giebt bloß die leere Form), — soll durch diese Verbindung mit der Form der reinen Einheit, selbst zur absoluten, zum Gesetz und Pflicht gemacht seyn. Wo aber eine Bestimmtheit und Einzelnheit zu einem Ansich erhoben wird, da ist Vernunftwidrigkeit, und in Beziehung aufs Sittliche, Unsittlichkeit gesetzt.

Diese Verwandlung des Bedingten, Unreellen in ein Unbedingtes und Absolutes ist leicht in ihrer Unrechtmäßigkeit zu erkennen, und auf ihrem Schleichwege auszufinden. Die Bestimmtheit, in die Form der reinen Einheit oder der formellen Identität aufgenommen, bringt, wenn der bestimmte Begriff als Satz ausgedrückt wird, die Tautologie des formellen Satzes: die Bestimmtheit A ist die Bestimmtheit A, hervor. Die Form, oder im Satze, die Identität des Subjekts und Prädikats ist etwas Absolutes, aber nur ein Negatives, oder Formales, welches die Bestimmtheit A selbst nichts angeht; dieser Inhalt ist für die Form etwas durchaus Hypothetisches. Die Absolutheit, die in dem Satz seiner Form nach ist, gewinnt aber in der praktischen Vernunft eine ganz andere Bedeutung; sie wird nämlich auch auf den Inhalt übergetragen, der seiner Natur nach ein Bedingtes ist, und dieses nicht Absolute, Bedingte wider sein Wesen zu einem Absoluten durch jene Vermischung erhoben. Es ist nicht das praktische Interesse, eine Tautologie zu produciren; und um dieser müßigen Form willen, die doch ihre einzige Kraft ist, würde nicht so viel Aufhebens von der praktischen Vernunft gemacht. Durch Vermischung der absoluten Form aber mit der bedingten Materie wird unversehens dem Unreellen, Bedingten des Inhalts die Absolutheit der Form untergeschoben; und in dieser Verkehrung und Taschenspielerei liegt der Nerv dieser praktischen Gesetzgebung der reinen Vernunft. Dem Satze, das Eigenthum ist Eigenthum, wird anstatt seiner wahrhaften Bedeutung: die Identität, welche dieser Satz

in seiner Form ausdrückt, ist absolut, die Bedeutung untergeschoben: die Materie desselben, nämlich das Eigenthum ist absolut; und sofort kann jede Bestimmtheit zur Pflicht gemacht werden. Die Willkür hat die Wahl unter entgegengesetzten Bestimmtheiten; und es wäre nur eine Ungeschicklichkeit, wenn zu irgend einer Handlung kein solcher Grund, der nicht mehr nur die Form eines probabeln Grundes, wie bei den Jesuiten, hat, sondern die Form von Recht und Pflicht erhält, aufgefunden werden könnte. Und dieser moralische Formalismus geht nicht über die moralische Kunst der Jesuiten und die Principien der Glückseligkeitslehre, welche zusammenfallen, hinaus.

Es ist hierbei wohl zu merken, daß das Aufnehmen der Bestimmtheit in den Begriff so verstanden wird, daß diese Aufnahme etwas Formelles ist, oder daß die Bestimmtheit bleiben soll; also Materie und Form sich widersprechen, deren jene bestimmt, diese unendlich ist. Würde aber der Inhalt, der Form, — die Bestimmtheit, der Einheit wahrhaft gleichgesetzt: so würde kein praktisches Gesetzgeben Statt finden, sondern nur ein Vernichten der Bestimmtheit. So ist das Eigenthum selbst unmittelbar der Allgemeinheit entgegengesetzt; ihr gleichgesetzt, ist es aufgehoben.

Unmittelbar fällt diese Vernichtung der Bestimmtheit durch die Aufnahme in die Unendlichkeit, Allgemeinheit, auch dem praktischen Gesetzgeben beschwerlich. Denn wenn die Bestimmtheit von der Art ist, daß sie selbst das Aufheben einer Bestimmtheit ausdrückt: so wird durch die Erhebung des Aufhebens ins Allgemeine oder ins Aufgehobenseyn, sowohl die Bestimmtheit, die aufzuheben ist, als das Aufheben vernichtet; also wäre eine Maxime, die sich auf eine solche Bestimmtheit bezieht, die in der Allgemeinheit gedacht sich vernichtet, nicht fähig Princip einer allgemeinen Gesetzgebung zu werden, und also unmoralisch. Oder: der Inhalt der Maxime, welcher das Aufheben einer Bestimmtheit ist, in den Begriff erhoben widerspricht sich selbst;

wird die Bestimmtheit als aufgehoben gedacht, so fällt das Aufheben derselben weg: oder aber diese Bestimmtheit soll bleiben, so ist wieder das in der Maxime gesetzte Aufheben nicht gesetzt; und die Bestimmtheit mag also bleiben oder nicht, so ist in keinem Falle ihr Aufheben möglich. Aber eine nach dem Princip (weil sie sich widerspricht) unmoralische Maxime ist, da sie die Aufhebung einer Bestimmtheit ausdrückt, absolut vernünftig, und also absolut moralisch; denn das Vernünftige ist von seiner negativen Seite die Indifferenz der Bestimmtheiten, das Aufgehobenseyn des Bedingten. So drückt die Bestimmtheit, den Armen zu helfen, aus die Aufhebung der Bestimmtheit, welche Armuth ist. Die Maxime, deren Inhalt jene Bestimmtheit ist, geprüft durch Erhebung derselben zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung, wird sich als falsch erweisen; denn sie vernichtet sich selbst. Wird es gedacht, daß den Armen allgemein geholfen werde, so giebt es entweder gar keine Armen mehr, oder lauter Arme; und da bleiben keine, die helfen können, und so fiele in beiden Fällen die Hülfe weg. Die Maxime also als allgemein gedacht, hebt sich selbst auf. Sollte aber die Bestimmtheit, welche die Bedingung des Aufhebens ist, nämlich die Armuth bleiben, so bleibt die Möglichkeit der Hülfe; aber als Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit, wie die Maxime aussagt. Wenn Armuth bleiben soll, damit die Pflicht, Armen zu helfen, ausgeübt werden könne, so wird durch jenes Bestehenlassen der Armuth unmittelbar die Pflicht nicht erfüllt. So die Maxime, sein Vaterland gegen Feinde mit Ehre zu vertheidigen und unendliche mehr heben sich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gedacht auf; denn jene z. B. so erweitert, hebt sowohl die Bestimmtheit eines Vaterlandes, als der Feinde, und der Vertheidigung auf.

So wenig die Einheit die reine negative Bedeutung des bloßen Aufhebens der Bestimmtheiten hat, ebenso wenig ist sie die wahrhafte Einheit der Anschauung, oder die positive Indif=

ferenz der Bestimmtheiten. Und die Vergleichung mit dieser wird das verkehrte Wesen jener Einheit von einer anderen Seite klarer machen. Jene Einheit der praktischen Vernunft nämlich ist wesentlich mit einer Differenz afficirt, es sey, daß sie als das Fixiren einer Bestimmtheit gesetzt wird, — so sind durch diese unmittelbar andere ausgeschlossen, negativ gesetzt; oder als analytischer Satz, — so widerspricht die Identität desselben, diese seine Form seinem Inhalt. Was auch so gefaßt werden kann: er widerspricht als Satz mit seinem Inhalt der Anforderung an den Satz, ein Urtheil zu seyn. Es sollte etwas mit dem Satze gesagt seyn, aber mit dem identischen Satz ist nichts gesagt; denn er ist kein Urtheil, weil das Verhältniß des Subjekts zum Prädikat bloß formell, und gar keine Differenz derselben gesetzt ist. Oder die Einheit werde als Allgemeinheit genommen, so hat sie vollends ganz auf eine empirische Mannigfaltigkeit Beziehung, und die Bestimmtheit wird als gegenwärtige einer unendlichen Menge empirisch anderer entgegengesetzt. Die Einheit der Anschauung hingegen ist die Indifferenz der Bestimmtheiten, welche ein Ganzes ausmachen, nicht ein Fixiren derselben als Abgesonderter und Entgegengesetzter, sondern ein Zusammenfassen und Objektiviren derselben; und hiermit, da diese Indifferenz und die differenten Bestimmtheiten schlechthin vereinigt sind, ist sie keine Trennung — jener als Möglichkeit, dieser als Wirklichkeiten, oder dieser selbst, theils als möglicher, theils als wirklicher, sondern absolute Gegenwart. Und in dieser Kraft der Anschauung und Gegenwart liegt die Kraft der Sittlichkeit überhaupt, und natürlich auch der Sittlichkeit im Besonderen, um welche es jener gesetzgebenden Vernunft zunächst zu thun, und von welcher vielmehr gerade jene Form des Begriffes, der formalen Einheit und der Allgemeinheit schlechthin abzuhalten ist. Denn diese ist es gerade, durch welche das Wesen der Sittlichkeit unmittelbar aufgehoben wird, indem sie das, was sittlich nothwendig ist, dadurch, daß sie es in dem Gegen=

satz gegen Anderes erscheinen läßt, zu einem Zufälligen macht; Zufälliges aber in der Sittlichkeit (und das Zufällige ist Eins mit dem empirisch Nothwendigen) ist unsittlich.

Ein Schmerz, der ist, wird durch die Kraft der Anschauung aus der Empfindung, in welcher er ein Accidenz und ein Zufälliges ist, in die Einheit und in die Gestalt eines Objektiven und für sich seyenden Nothwendigen erhoben, und durch diese unmittelbare Einheit, die nicht links und rechts an Möglichkeiten, welche die formale Einheit herbeiführt, denkt, in seiner absoluten Gegenwart erhalten: aber durch die Objektivität des Anschauens und die Erhebung in diese Einheit des Fürsichseyns, vom Subjekt wahrhaft abgetrennt, und im fixen Anschauen derselben ideell gemacht; da er hingegen, durch die Einheit der Reflexion mit anderen Bestimmtheiten verglichen, oder als ein Allgemeines gedacht, und nicht allgemein gefunden, auf beide Art zufällig gemacht wird: und dadurch das Subjekt sich bloß in seiner Zufälligkeit und Besonderheit erkennt, welche Erkenntniß die Empfindsamkeit und die Unsittlichkeit der Ohnmacht ist. Oder wenn das Sittliche sich auf Verhältnisse von Individuen zu Individuen bezieht, so ist es die reine Anschauung und Idealität, die z. B. in dem Vertrauen eines Depositums ist, welche fest zu halten und von welcher die Einmischung der formalen Einheit und des Gedankens der Möglichkeit anderer Bestimmungen abzuhalten ist. Der Ausdruck jener Einheit der Anschauung: ein mir vertrautes Eigenthum eines Anderen ist das mir vertraute Eigenthum eines Anderen und sonst nichts Anderes, hat eine ganz andere Bedeutung, als die allgemein ausdrückende Tautologie der praktischen Gesetzgebung: ein fremdes mir vertrautes Eigenthum ist ein fremdes mir vertrautes Eigenthum. Denn diesem Satze steht ebenso gut der andere gegenüber: ein mir vertrautes Nichteigenthum des Anderen ist Nichteigenthum des Anderen; das heißt, eine Bestimmtheit, welche in den Begriff erhoben wird, ist dadurch ideell, und es

kann ebenso gut die ihr entgegengesetzte gesetzt werden. Hingegen der Ausdruck der Anschauung enthält ein: Dieses; eine lebendige Beziehung und absolute Gegenwart, mit welcher die Möglichkeit selbst schlechthin verknüpft und eine davon getrennte Möglichkeit, oder ein Andersseyn schlechthin vernichtet ist, als in welchem möglichen Andersseyn die Unsittlichkeit liegt.

Wenn nun die Einheit der praktischen Vernunft auch nicht diese positive Einheit der Anschauung wäre, sondern allein die negative Bedeutung hätte, das Bestimmte zu vernichten: so würde sie rein das Wesen der negativen Vernunft oder der Unendlichkeit, des absoluten Begriffs ausdrücken. Aber weil die Unendlichkeit fixirt und vom Absoluten abgesondert wird, so zeigt sie sich in ihrem Wesen, das Gegentheil ihrer selbst zu seyn; und äfft die Reflexion, die sie festhalten, und eine absolute Einheit in ihr ergreifen will, dadurch, daß sie schlechthin auch das Gegentheil davon, eine Differenz und Vielheit herbeiführt und so zwischen diesem Gegensatz, der sich unendlich reproducirt, nur eine relative Identität erlaubt, und also selbst als Unendlichkeit das Gegentheil ihrer selbst, absolute Endlichkeit ist. Und indem sie so isolirt wird, ist sie selbst nur die kraftlose, von der wahrhaft vernichtenden Macht der Vernunft verlassene Form, welche die Bestimmtheiten in sich aufnimmt, und beherbergt, ohne sie zu vernichten, sondern sie im Gegentheil verewigt.

Von der dargestellten Entgegensetzung, dem Fixiren derselben als einer Realität und ihrer unvollständigen Verknüpfung als einer relativen Identität, ist es, daß die neuere Bestimmung des Begriffs des Naturrechts, und seines Verhältnisses in der ganzen Wissenschaft des Sittlichen, abhängt. Und wir müssen das bisher allgemein Auseinandergesetzte in dieser näheren Beziehung betrachten, wie die einmal gesetzte unüberwindliche Trennung in der Wissenschaft des Naturrechts auf ihre eigenthümliche Art erscheint.

Der absolute Begriff, welcher das Princip der Entgegen=

setzung und die Entgegensetzung selbst ist, stellt sich, der fixirt ist, in der Trennung so dar, daß er als reine Einheit sich entgegengesetzt ist als Vielheit: so daß er sowohl unter der Form der reinen Einheit, als der reinen Vielheit der absolute Begriff bleibe, also in der Form der Vielheit nicht eine Mannigfaltigkeit von verschieden bestimmten Begriffen, sondern wie unter die Einheit, so auch unter die Vielheit subsumirt sey; in vielen bestimmten Begriffen subsumirt er, und ist nicht ein Vieles, sondern Eines. Der absolute Begriff, als selbst eine Vielheit, ist eine Menge von Subjekten; und diesen ist er in der Form der reinen Einheit, als absolute Quantität, gegen dieses sein qualitatives Gesetztseyn entgegengesetzt. Es ist also Beides gesetzt, ein inneres Einsseyn der Entgegengesetzten, das das Wesen beider, der absolute Begriff, ist; und ein Getrenntseyn desselben unter der Form der Einheit, in welcher er Recht und Pflicht ist, und unter der Form der Vielheit, in welcher er denkendes und wollendes Subjekt ist.

Jene erste Seite, nach welcher das Wesen des Rechts und der Pflicht — und das Wesen des denkenden und wollenden Subjekts schlechthin Eins sind, ist (wie im Allgemeinen die höhere Abstraktion der Unendlichkeit) die große Seite der Kantischen und Fichteschen Philosophie. Aber sie ist diesem Einsseyn nicht getreu geblieben, sondern, indem sie zwar dasselbe als das Wesen und als das Absolute anerkennt, setzt sie die Trennung in Eines und Vieles eben so absolut, und Eins mit gleicher Würde neben das Andere. Hierdurch ist es sowohl nicht das positive Absolute, was das Wesen von beiden ausmachte, und worin sie eins wären, sondern das negative, oder der absolute Begriff; als auch jenes nothwendige Einsseyn formal wird. Und die beiden entgegengesetzten Bestimmtheiten, als absolut gesetzt, fallen hiermit in ihrem Bestehen unter die Idealität, die insofern die bloße Möglichkeit beider ist. Es ist möglich, daß Recht und Pflicht unabhängig, als ein Besonderes, getrennt von

den Subjekten, und die Subjekte getrennt von jenem, Realität haben; es ist aber auch möglich, daß Beides verknüpft sey. Und es ist absolut nothwendig, daß diese beiden Möglichkeiten besonders seyen und unterschieden werden, so daß jede eine eigene Wissenschaft gründe: die eine, welche das Einsseyn des reinen Begriffs und der Subjekte, oder die Moralität der Handlungen: die andere, welche das Nichteinsseyn, oder die Legalität betreffe; und zwar so, daß, wenn in dieser Trennung des Sittlichen in Moralität und Legalität diese beiden bloße Möglichkeiten werden, eben darum beide gleich positiv sind. Die Eine ist für die Andere zwar negativ; aber so sind beide. Es ist nicht die Eine das absolut Positive, die Andere absolut das Negative; sondern jede ist Beides in der Relation auf einander, und dadurch, daß vors Erste beide nur relativ positiv sind, ist weder die Legalität noch die Moralität absolut positiv oder wahrhaft sittlich. Und dann weil beide, eine so positiv ist als die andere, sind beide absolut nothwendig; und die Möglichkeit, daß der reine Begriff und das Subjekt der Pflicht und des Rechtes nicht Eins seyen, muß unabänderlich und schlechthin gesetzt werden.

Die Grundbegriffe der Systems der Legalität ergeben sich hieraus unmittelbar auf folgende Weise. Es ist Bedingung des reinen Selbstbewußtseyns, — und dieß reine Selbstbewußtseyn, Ich, ist das wahre Wesen und das Absolute, dessen ungeachtet aber ist es bedingt, — und seine Bedingung ist, daß es zu einem reellen Bewußtseyn fortgeht; welche in diesem Verhältniß des Bedingtseyns gegen einander sich schlechthin entgegengesetzt bleiben. Jenes reine Selbstbewußtseyn, die reine Einheit, oder das leere Sittengesetz, die allgemeine Freiheit Aller, ist dem realen Bewußtseyn, d. i. dem Subjekt, dem Vernunftwesen, der einzelnen Freiheit entgegengesetzt; — was auf eine popularere Weise Fichte als die Voraussetzung ausdrückt, daß „Treu und

Glauben verloren gehe."*) Und auf diese Voraussetzung wird ein System gegründet, durch welches, ungeachtet der Trennung des Begriffs und des Subjekts der Sittlichkeit, aber eben darum nur formell und äußerlich — und dieses Verhältniß heißt der Zwang — beide vereinigt werden sollen. Indem hiermit diese Aeußerlichkeit des Einsseyn schlechthin fixirt und als etwas absolutes Ansichseyendes gesetzt ist: so ist die Innerlichkeit, die Wiederaufbauung des verlorenen Treue und Glaubens, das Einsseyn der allgemeinen und der individuellen Freiheit, und die Sittlichkeit unmöglich gemacht.

In dem Systeme einer solchen Aeußerlichkeit — (und wir beziehen uns hierbei auf die Fichtesche als die konsequenteste Darstellung, die am Wenigsten formal ist, sondern wirklich ein konsequentes System versucht, das nicht der ihm fremden Sittlichkeit und Religion bedürfte) — kann, wie in allem von Bedingtem zu Bedingtem Fortschreitenden, entweder kein Unbedingtes aufgezeigt werden; oder wenn ein solches gesetzt wird, so ist es die formale Indifferenz, welche das bedingte Differente außer sich hat, Wesen ohne Form, Macht ohne Weisheit, Quantität ohne innere Qualität oder Unendlichkeit, Ruhe ohne Bewegung.

Die oberste Aufgabe bei „der mit mechanischer Nothwendigkeit wirkenden Veranstaltung," **) daß die Wirksamkeit jedes Einzelnen durch den allgemeinen Willen gezwungen werde, ist: wie dieser allgemeine Wille nothwendig in den Subjekten, welche dessen Organe und Verwalter sind, reell sey; — eine Aufgabe, welcher die Entgegensetzung des einzelnen Willens gegen den allgemeinen Willen vorausgesetzt ist. Das Einsseyn mit dem allgemeinen Willen kann hiermit nicht als innere absolute Majestät aufgefaßt und gesetzt seyn, sondern als etwas, das durch

---

*) Naturrecht, Th. 1., S. 166.
**) Ebendaselbst S. 169, und flgg.

ein äußeres Verhältniß oder Zwang hervorgebracht werden soll. Es kann aber hier in der Realität in dem zu setzenden Progressus der Zwingens und Aufsehens nicht in unendliche Reihen fortgegangen und von dem Reellen zum Ideellen übergesprungen werden. Es muß ein höchster positiver Punkt seyn, von dem das Zwingen nach dem Begriffe der allgemeinen Freiheit anfängt. Aber dieser Punkt muß, wie alle andere Punkte, dazu gezwungen werden, daß er so nach dem Begriffe der allgemeinen Freiheit zwingt; — ein Punkt, der in diesem allgemeinen Systeme des Zwangs nicht gezwungen würde, träte aus dem Princip, und wäre transcendent. Die Frage ist also nun, wie dieser höchste Wille ebenso durch Zwang und Aufsehen dem Begriff des allgemeinen Willens gemäß werde; und also das System ganz immanent und transcendental bleibe. Dieß könnte nicht anders geschehen, als daß die Macht des Ganzen an die beiden Seiten, die einander gegenüberstehen, vertheilt sey, so daß das Regierte von der Regierung und die Regierung von dem Regierten gezwungen werden. Ist die Macht, und hiermit der mögliche Zwang von beiden Seiten, in ungleicher Stärke gesetzt: so wird, um soviel der eine Theil mehr Gewalt hat, als der andere oder um den Ueberschuß beider, nur ein Theil und nicht der entgegengesetzte gezwungen, was nicht seyn soll. Aber eigentlich ist der Uebermächtige allein der Mächtige, denn daß etwas Grenze für das Andere sey, muß es ihm gleich seyn; der Schwächere ist daher keine Grenze für denselben; beide müssen also mit gleicher Gewalt gegenseitig gezwungen werden und sich zwingen.

Allein wenn auf diese Weise Aktion und Reaktion, Stand und Widerstand gleich stark sind, so reducirt sich die beiderseitige Gewalt aufs Gleichgewicht: es ist hiermit alle Thätigkeit, Willensäußerung und Handeln aufgehoben; die Reduktion werde positiv oder negativ gedacht, daß die Aktion und Reaktion als seyend, wirkend, oder daß sie negativ gesetzt und das Gleichge-

wicht dadurch ist, daß so wenig ein Agiren als ein Reagiren vorhanden sey. Diesem Tode dadurch aufhelfen wollen, daß das unmittelbare Gegenüberstehen in einen Kreis von Wirkungen ausgedehnt, und so scheinbar die Mitte der Berührung und der Punkt, worin die Reduktion der Entgegengesetzten erscheint, durch das täuschende Leerlassen dieser Mitte aufgehoben werde, ist ebenso wenig eine wahre Auskunft. Gegen die von der obersten Gewalt durch ihre Verzweigungen niedersteigende Hierarchie des Zwangs bis zu allen Einzelnheiten soll von diesen wieder eine eben solche Pyramide in die Höhe sich zu einer obersten Spitze des Gegendrucks gegen die niedersteigende emporheben; und sich so das Ganze in einem Kreise krümmen, worin die Unmittelbarkeit der Berührung verschwände, die Kräfte, insofern sie Masse machen, aus einander gehalten, und durch Zwischenglieder jene künstliche Differenz hervorgebracht würde; und so kein Glied unmittelbar auf dasjenige, von welchem es bewegt wird, rückwirken, (als wodurch die Reduktion aufs Gleichgewicht entsteht), sondern immer auf ein anderes, als das ist, von dem es bewegt wird, — daß so das erste das letzte und dieses letzte wieder jenes erste bewegte. Aber ein solches perpetuum mobile, dessen Theile in der Reihe herum sich alle bewegen sollen, setzt sich, statt sich zu bewegen, sogleich in vollkommenes Gleichgewicht, und wird ein vollständiges perpetuum quietum; denn Druck und Gegendruck, Zwingen und Gezwungenwerden sind sich vollkommen gleich, und stehen sich ebenso unmittelbar gegenüber und bewirken eben die Reduktion der Kräfte, wie in der ersten Vorstellung. Die reine Quantität läßt sich durch eine solche Mittelbarkeit nicht täuschen, durch welche in sie durchaus keine Differenz oder wahre Unendlichkeit und Form gebracht ist, sondern sie bleibt wie vorhin eine völlig unzertrennte reine gestaltlose Macht. Es ist auf diese Weise gegen die Macht, daß sie dem Begriffe der allgemeinen Freiheit

gemäß sey, kein Zwang möglich; denn es ist außer ihr keine Gewalt aufzufinden, und in sie selbst keine Trennung zu setzen.

Um deswillen wird denn zu einer ganz formellen Unterscheidung geflüchtet. Die wirkliche Gewalt wird allerdings als Eine und in der Regierung vereinigt gesetzt; was aber ihr gegenüber gestellt wird, ist die mögliche Gewalt, und diese Möglichkeit soll als solche jene Wirklichkeit zu zwingen vermögend seyn. Dieser zweiten gewaltlosen Existenz des gemeinsamen Willens soll nämlich die Beurtheilung zukommen, ob die Gewalt den ersteren, welchem sie verbunden ist, verlassen, ob die Gewalt nicht mehr dem Begriff der allgemeinen Freiheit gemäß sey. Er soll die oberste Gewalt überhaupt beaufsichtigen, und wie bei ihr ein Privatwille an die Stelle des allgemeinen tritt, ihm dieselbe entreißen; und die Art, mit welcher dieß geschehen soll, soll eine absolute Wirkung habende öffentliche Erklärung der gänzlichen Nullität aller Handlungen der obersten Staatsgewalt von diesem Augenblick an seyn. Daß die Gewalt sich durch eignes Urtheil von selbst absondere, was die Insurrektion wäre, soll, darf nicht geschehen; denn diese reine Gewalt besteht aus lauter Privatwillen, die sich also nicht als gemeinsamer Wille konstituiren können. Aber jener zweite gemeinsame Wille ist es, der diese Menge als Gemeinde, oder die reine Gewalt auch mit der Idee des allgemeinen Willens vereinigt erkläre, da er in den vorhergehenden Gewalthabern nicht mehr vorhanden ist. Welche Bestimmtheit gesetzt werde, durch die gegen die oberste Gewalt irgend etwas erzwungen werden soll, so müßte mit jener Bestimmtheit nicht die bloße Möglichkeit, sondern reelle Gewalt verbunden seyn. Aber da diese in den Händen der andern Repräsentation des gemeinsamen Willens ist, so ist diese vermögend, jede solche Bestimmtheit zu verhindern, und was für Verrichtungen auch dem Ephorat aufgetragen seyen, das Beaufsichtigen, die öffentliche Erklärung des Interdikts, und welche Formalitäten ausgeheckt werden, zu vernichten; —

und zwar mit dem gleichen Rechte, als die, in deren Händen die Wirksamkeit dieser Bestimmtheit gelegt wäre; denn diese Ephoren sind nicht weniger zugleich Privatwillen als jene, und ob der Privatwille dieser sich vom allgemeinen Willen abgesondert habe, darüber kann die Regierung sowohl urtheilen, als das Ephorat über sie, und zugleich dieß Urtheil schlechthin geltend machen. Bekanntlich hat bei einer in neuern Zeiten durch eine Regierung vorgenommenen Auflösung einer rivalisirenden und sie lähmenden gesetzgebenden Gewalt ein Mann, der selbst darein verwickelt worden war, über den Einfall, daß die Errichtung einer ähnlichen Aufsichts-Kommission, wie das Fichtesche Ephorat, eine solche Gewaltthat verhindert haben würde, mit Recht geurtheilt, daß ein solcher Aufsicht habender und der Regierung sich widersetzen wollender Rath ebenso gewaltthätig würde behandelt worden seyn.

Endlich aber, wenn die obersten Gewalthaber freiwillig diesen zweiten Repräsentanten des allgemeinen Willens es gestatten wollten, die Gemeinde zusammenzurufen, daß diese zwischen ihnen und den Aufsehern urtheile, — was wäre mit solchem Pöbel anzufangen, der auch in Allem beaufsichtigt, was Privatsache ist, noch weniger ein öffentliches Leben führt, und der hiermit zum Bewußtseyn des gemeinsamen Willens, und zum Handeln im Geist eines Ganzen schlechthin nicht, sondern allein zum Gegentheil gebildet ist.

Was hiermit gezeigt worden, ist, daß das Sittliche, welches nach dem Verhältniß allein gesetzt wird, oder die Aeußerlichkeit und der Zwang, als Totalität gedacht, sich selbst aufhebt. Es ist damit zwar erwiesen, daß der Zwang nichts Reelles, nichts an sich ist; aber dieß wird noch klarer werden, wenn wir dieß an ihm selbst nach seinem Begriff, und nach der Bestimmtheit, welche das Verhältniß dieser Beziehung hat, zeigen. Denn daß das Verhältniß überhaupt nichts an sich ist, hat

theils die Dialektik zu erweisen, theils ist es oben kurz dargestellt worden.

Von den Begriffen überhaupt, welche mit dem Zwang zusammenhängen, und eben dieß Verhältniß ausdrücken, ist zum Theil schon gezeigt worden, daß sie wesenlose Abstraktionen, Gedankendinge oder Wesen der Einbildung, ohne Realität sind. Es kommt vors Erste die nichtige Abstraktion eines Begriffs der allgemeinen Freiheit Aller, die von der Freiheit der Einzelnen getrennt wäre, vor; alsdann auf der andern Seite eben diese Freiheit des Einzelnen, ebenso isolirt. Jede für sich gesetzt, ist eine Abstraktion ohne Realität; beide aber, absolut identisch und dann bloß an dieser ersten zu Grunde liegenden Identität gesetzt, sind etwas ganz Anderes, als jene Begriffe, welche ihre Bedeutung allein in der Nichtidentität haben. Alsdann soll die natürliche oder ursprüngliche Freiheit durch den Begriff der allgemeinen Freiheit sich beschränken. Aber jene Freiheit, welche als beschränkbar gesetzt werden kann, ist eben darum wieder nichts Absolutes; und alsdann ist es an sich widersprechend, eine Idee zusammenzusetzen, daß mit absoluter Nothwendigkeit die Freiheit des Einzelnen durch die Aeußerlichkeit des Zwangs dem Begriff der allgemeinen Freiheit gemäß sey, — was nichts Anderes heißt, als daß sich vorgestellt wird, daß das Einzelne durch etwas nicht Absolutes dem Allgemeinen doch absolut gleich sey. In dem Begriff des Zwangs selbst wird unmittelbar etwas Aeußeres für die Freiheit gesetzt, aber eine Freiheit, für welche etwas wahrhaft Aeußeres, Fremdes wäre, ist keine Freiheit; ihr Wesen und ihre formelle Definition ist gerade, daß nichts absolut Aeußeres ist.

Es ist die Ansicht der Freiheit völlig zu verwerfen, nach welcher sie eine Wahl seyn soll zwischen entgegengesetzten Bestimmtheiten; so daß wenn + A und — A vorlägen, sie darin bestände, entweder als + A oder als — A sich zu bestimmen, und an dieß Entweder-Oder schlechthin gebunden

wäre. So etwas wie diese Möglichkeit der Wahl ist schlechthin eine empirische Freiheit, welche Eins ist mit der empirischen gemeinen Nothwendigkeit, und schlechthin nicht von ihr trennbar. Sie ist vielmehr die Negation oder Idealität der Entgegengesetzten, sowohl des + A als des — A, die Abstraktion der Möglichkeit, daß keins von beiden ist. Ein Aeußeres wäre für sie nur, insofern sie allein als + A oder allein als — A bestimmt wäre; aber sie ist gerade das Gegentheil hiervon, und nichts Aeußeres für sie, und so ist für sie kein Zwang möglich.

Jede Bestimmtheit ist nach ihrem Wesen entweder + A, oder — A; und an das + A ist das — A, so wie an das — A das + A unauflöslich gekettet. So wie das Individuum sich in die Bestimmtheit des + A gesetzt hat, so ist es auch an — A gebunden, und — A ist ein Aeußeres für dasselbe und nicht unter seiner Gewalt: sondern es wäre wegen der absoluten Verbindung des + A mit — A, unmittelbar durch die Bestimmtheit von + A, unter einer fremden Gewalt des — A; und die Freiheit, welche im Wählen bestände, entweder sich als + A oder als — A zu bestimmen, käme aus der Nothwendigkeit gar nicht heraus. Bestimmt sie sich als + A, so hat sie — A nicht vernichtet, sondern es besteht absolut nothwendig als ein Aeußeres für sie; und so umgekehrt, wenn sie sich als — A bestimmt. Sie ist Freiheit allein, daß sie (positiv oder negativ) — A mit + A vereinigt, und so aufhört in der Bestimmtheit + A zu seyn. In der Vereinigung beider Bestimmtheiten sind beide vernichtet; + A — A = 0. Wenn dieses Nichts nur relativ auf + A und — A, das indifferente A selbst als eine Bestimmtheit, und ein Plus oder Minus gegen ein anderes Minus oder Plus gedacht wird: so ist die absolute Freiheit ebenso über diesen Gegensatz, wie über jeden und jede Aeußerlichkeit erhaben, und schlechthin alles Zwangs unfähig; und der Zwang hat gar keine Realität.

Aber diese Idee der Freiheit scheint selbst eine Abstraktion

zu seyn; und wenn z. B. von einer konkreten Freiheit, der Freiheit des Individuums die Rede wäre, so würde jenes Seyn einer Bestimmtheit, und damit bloße empirische Freiheit als eine Möglichkeit der Wahl, und also auch empirische Nothwendigkeit und die Möglichkeit des Zwangs überhaupt, die Entgegensetzung der Allgemeinheit und Einzelnheit gesetzt. Denn das Individuum ist eine Einzelnheit, und die Freiheit ist ein Vernichten der Einzelnheit; durch die Einzelnheit ist das Individuum unmittelbar unter Bestimmtheiten, damit ist Aeußeres für dasselbe vorhanden, und damit Zwang möglich. Aber ein Anderes ist Bestimmtheiten in das Individuum, unter der Form der Unendlichkeit, ein Anderes sie absolut in dasselbe setzen. Die Bestimmtheit unter der Form der Unendlichkeit ist damit zugleich aufgehoben, und das Individuum ist nur als freies Wesen: d. i. indem Bestimmtheiten in ihm gesetzt sind, ist es die absolute Indifferenz dieser Bestimmtheiten, und hierin besteht formell seine sittliche Natur; so wie darin, daß — insofern die Individuen überhaupt (es sey gegen sich oder etwas Anderes) different sind und eine Beziehung auf ein Aeußeres haben — diese Aeußerlichkeit selbst indifferent und eine lebendige Beziehung sey, die Organisation und hiermit (weil nur in der Organisation Totalität ist) das Positive der Sittlichkeit besteht.

Aber die Indifferenz des Individuums als einzelnen ist in Beziehung auf das Seyn der Bestimmtheiten eine negative. Aber wo wirklich sein Seyn als Einzelnheit, d. h. eine für dasselbe positiv unüberwindliche Negation, eine Bestimmtheit, durch welche das Aeußerliche als solches sich festhält, gesetzt wird: so bleibt ihm nur aber die schlechthin negative Absolutheit: oder die Unendlichkeit; — die absolute Negation sowohl des — A als des + A, oder daß es dieß Einzelnseyn absolut in den Begriff aufnimmt. Indem — A ein Aeußeres gegen die Bestimmtheit + A des Subjekts, so ist es durch dieß Verhältniß in fremder Gewalt; aber dadurch, daß es sein + A als eine

Bestimmtheit ebenso negativ setzen, aufheben und entäußern kann, bleibt es bei der Möglichkeit und bei der Wirklichkeit fremder Gewalt schlechthin frei. Indem es + A sowohl als — A negirt, ist es bezwungen, aber nicht gezwungen; es würde Zwang nur erleiden müssen, wenn + A in ihm absolut fixirt wäre, wodurch an dasselbe, als an eine Bestimmtheit, eine unendliche Kette anderer Bestimmtheiten gefesselt werden könnte. Diese Möglichkeit, von Bestimmtheiten zu abstrahiren, ist ohne Beschränkung: oder Es ist keine Bestimmtheit, welche absolut ist, denn dieß widerspräche sich unmittelbar; sondern die Freiheit selbst oder die Unendlichkeit ist zwar das Negative, aber das Absolute, und sein Einzelnseyn ist absolute in den Begriff aufgenommene Einzelnheit, negativ absolute Unendlichkeit, reine Freiheit. Dieß negativ Absolute, die reine Freiheit, ist in ihrer Erscheinung der Tod; und durch die Fähigkeit des Todes erweist sich das Subjekt als frei, und schlechthin über allen Zwang erhaben. Er ist die absolute Bezwingung; und weil sie absolut ist, oder weil in ihr die Einzelnheit schlechthin reine Einzelnheit wird, — nämlich nicht das Setzen eines + A mit Ausschließung des — A, (welche Ausschließung keine wahre Negation, sondern nur das Setzen des — A als eines Aeußern, und zugleich des + A als einer Bestimmtheit wäre), sondern Aufhebung sowohl des Plus als des Minus: — so ist sie der Begriff ihrer selbst, also unendlich, und das Gegentheil ihrer selbst, oder absolute Befreiung, und die reine Einzelnheit, die im Tode ist, ist ihr eigenes Gegentheil, die Allgemeinheit. In dem Bezwingen ist also dadurch Freiheit, daß es rein auf die Aufhebung einer Bestimmtheit sowohl insofern sie positiv als insofern sie negativ, subjektiv und objektiv gesetzt ist, nicht bloß einer Seite derselben geht, und also an sich betrachtet sich rein negativ hält; oder da das Aufheben selbst auch von der Reflexion positiv aufgefaßt und ausgedrückt werden kann, so erscheint alsdann das Aufheben beider Seiten der Bestimmtheit als das

vollkommen gleiche Setzen des Bestimmten nach seinen beiden Seiten.

Dieß z. B. auf die Strafe angewandt, so ist in ihr allein die Wiedervergeltung vernünftig; denn durch sie wird das Verbrechen bezwungen. Eine Bestimmtheit + A, welche das Verbrechen gesetzt hat, wird durch das Setzen von — A ergänzt, und so beide vernichtet: oder positiv angesehen, mit der Bestimmtheit + A wird für den Verbrecher die entgegengesetzte — A verbunden, und beide gleicher Weise gesetzt, da das Verbrechen nur eine setzte. So ist die Strafe Wiederherstellung der Freiheit, und der Verbrecher sowohl ist frei geblieben, oder vielmehr frei gemacht, als der Strafende vernünftig und frei gehandelt hat. In dieser ihrer Bestimmung ist also die Strafe Etwas an sich, wahrhaftig unendlich und etwas Absolutes, das hiermit seine Achtung und Furcht in sich selbst hat; sie kommt aus der Freiheit, und bleibt selbst als bezwingend in der Freiheit. Wenn hingegen die Strafe als Zwang vorgestellt wird, so ist sie bloß als eine Bestimmtheit und als etwas schlechthin Endliches, keine Vernünftigkeit in sich Führendes gesetzt; und fällt ganz unter den gemeinen Begriff eines bestimmten Dinges, gegen ein Anderes, oder einer Waare, für die etwas Anderes, nämlich das Verbrechen, zu erkaufen ist. Der Staat hält, als richterliche Gewalt, einen Markt mit Bestimmtheiten, die Verbrechen heißen, und die ihm gegen andere Bestimmtheiten feil sind, und das Gesetzbuch ist der Preiskourant.

III.

Aber so nichtig diese Abstraktionen und das daraus hervorgehende Verhältniß der Aeußerlichkeit ist, so ist das Moment des negativ Absoluten oder der Unendlichkeit, welches in diesem Beispiel als das Verhältniß von Verbrechen und Strafe bestimmend bezeichnet ist, Moment des Absoluten selbst; und muß in der absoluten Sittlichkeit aufgezeigt werden. Und wir

werden das Vielgewandte der absoluten Form oder der Unendlichkeit in seinen nothwendigen Momenten ergreifen, und aufzeigen, wie sie die Gestalt der absoluten Sittlichkeit bestimmen; woraus der wahre Begriff und das Verhältniß der praktischen Wissenschaften sich ergeben wird. Da es hier zunächst auf die Bestimmung dieser hierin enthaltenen Verhältnisse ankommt, und also die Seite der Unendlichkeit herausgehoben werden muß: so setzen wir das Positive voraus, daß die absolute sittliche Totalität nichts Anderes als ein Volk ist; was sich auch schon an dem Negativen, das wir hier betrachten, in den folgenden Momenten desselben klar machen wird.

In der absoluten Sittlichkeit ist nun die Unendlichkeit oder die Form als das absolut Negative nichts Anderes als das vorhin begriffene Bezwingen selbst in seinen absoluten Begriff aufgenommen, worin es sich nicht auf einzelne Bestimmtheiten bezieht, sondern auf die ganze Wirklichkeit und Möglichkeit derselben, nämlich das Leben selbst, — also die Materie der unendlichen Form gleich ist: aber so, daß das Positive derselben das absolut Sittliche, nämlich das Angehören einem Volke ist; das Einsseyn mit welchem der Einzelne im Negativen, durch die Gefahr des Todes allein auf eine unzweideutige Art erweist. Durch die absolute Identität des Unendlichen oder der Seite des Verhältnisses mit dem Positiven gestalten sich die sittlichen Totalitäten, wie die Völker sind, konstituiren sich als Individuen, und stellen sich hiermit als einzeln gegen einzelne Völker. Diese Stellung und Individualität ist die Seite der Realität, ohne diese gedacht sind sie Gedankendinge; es wäre die Abstraktion des Wesens ohne die absolute Form, welches Wesen eben dadurch wesenlos wäre. Diese Beziehung von Individualität zu Individualität ist ein Verhältniß, und darum eine gedoppelte; die eine die positive, das ruhige gleiche Nebeneinanderbestehen beider im Frieden: die andere die negative, das Ausschließen einer durch die andere; und beide Beziehungen sind

absolut nothwendig. Für die zweite haben wir das vernünftige Verhältniß als ein in seinen Begriff aufgenommenes Bezwingen begriffen, oder als absolute formale Tugend, welche die Tapferkeit ist. Es ist durch diese zweite Seite der Beziehung für Gestalt und Individualität der sittlichen Totalität die Nothwendigkeit des Kriegs gesetzt; der (weil in ihm die freie Möglichkeit ist, daß nicht nur einzelne Bestimmtheiten, sondern die Vollständigkeit derselben als Leben vernichtet wird, und zwar für das Absolute selbst oder für das Volk) ebenso die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen die Bestimmtheiten und gegen das Angewöhnen und Festwerden derselben erhält, als die Bewegung der Winde die Seen vor der Fäulniß bewahrt, in welche sie eine dauernde Stille, wie die Völker ein dauernder, oder gar „ein ewiger Frieden" versetzen würde.

Dem so eben betrachteten Negativen der Unendlichkeit (weil die Gestalt der sittlichen Totalität und die Individualität derselben als eine Einzelnheit nach außen, und dieser ihre Bewegung als Tapferkeit bestimmt ist) ist die andere Seite unmittelbar verbunden; nämlich das Bestehen des Gegensatzes. Eine ist Unendlichkeit, negativ, wie die andere; die erste ist die Negation der Negation, die Entgegensetzung gegen die Entgegensetzung; die zweite die Negation und Entgegensetzung selbst in ihrem Bestehen als Bestimmtheiten oder mannigfaltige Realität. Diese Realitäten in ihrer reinen innern Formlosigkeit und Einfachheit, oder die Gefühle, sind im Praktischen aus der Differenz sich rekonstruirende und aus dem Aufgehobenseyn des differenzlosen Selbstgefühls durch eine Vernichtung der Anschauungen hindurchgehende und sich wiederherstellende Gefühle; — physische Bedürfnisse und Genüsse, die für sich wieder in der Totalität gesetzt, in ihren unendlichen Verwickelungen Einer Nothwendigkeit gehorchen, und das System der allgemeinen gegenseitigen Abhängigkeit in Ansehung der physischen Bedürfnisse und der Arbeit und Anhäufung für dieselben, und — dieses als Wissen=

schaft — das System der sogenannten politischen Oekonomie bleiben. Da dieses System der Realität ganz in der Negativität und in der Unendlichkeit ist, so folgt für sein Verhältniß zu der positiven Totalität, daß es von derselben ganz negativ behandelt werden, und seiner Herrschaft unterworfen bleiben muß; was seiner Natur nach negativ ist, muß negativ bleiben, und darf nicht etwas Festes werden. Um zu verhindern, daß es sich nicht für sich konstituire und eine unabhängige Macht werde, ist es nicht genug, die Sätze aufzustellen, daß jeder das Recht habe, zu leben, daß in einem Volke das Allgemeine dafür sorgen müsse, daß jeder Bürger sein Auskommen habe, und daß eine vollkommene Sicherheit und Leichtigkeit des Erwerbes vorhanden sey. Dieses Letzte, als absoluter Grundsatz gedacht, schlösse vielmehr eine negative Behandlung des Systems des Besitzes aus, und ließe es vollkommen gewähren, und sich absolut festsetzen. Aber vielmehr muß das sittliche Ganze es in dem Gefühl seiner innern Nichtigkeit erhalten; und sein Emporschießen in Beziehung auf die Quantität, und die Bildung zu immer größerer Differenz und Ungleichheit, als worauf seine Natur geht, hindern. Was auch in jedem Staate — mehr bewußtlos und in der Gestalt einer äußern Naturnothwendigkeit, der er überhoben zu seyn sich selbst wünschte, durch immer größern mit dem Wachsthum des Systems des Besitzes wachsenden Aufwand des Staats selbst, und dem gemäß steigende Auflagen, und also Verminderung des Besitzes und Erschwerung des Erwerbens: am Meisten durch den Krieg, der was dahin geht in mannigfaltige Verwirrung bringt; so wie durch Eifersucht anderer Stände, und Bedrückung des Handels, theils mit Willen, theils wider ihren Willen durch Unverstand u. s. w. — bis auf solche Grade bewirkt wird, in welchen die positive Sittlichkeit des Staats selbst die Unabhängigkeit von dem rein reellen Systeme, und die Behauptung der negativen und einschränkenden Haltung erlaubt.

Die Realität in der Beziehung, in der sie so eben betrach-

tet worden ist, und von der physisches Bedürfniß, Genuß, Besitz, und die Objekte des Besitzes und Genusses verschiedene Seiten sind, ist reine Realität; sie drückt bloß die Extreme des Verhältnisses aus. Aber das Verhältniß enthält auch eine Idealität, eine relative Identität der entgegengesetzten Bestimmtheiten; und diese kann also nicht positiv absolut, sondern nur formal seyn. Durch die Identität, in welche das Reelle in der Beziehung der Verhältnisse gesetzt wird, wird der Besitz Eigenthum, und überhaupt die Besonderheit, auch die lebendige, zugleich als ein Allgemeines bestimmt; wodurch die Sphäre des Rechts konstituirt ist.

Was nun den Reflex des Absoluten in diesem Verhältniß betrifft, so ist er schon oben, nach seiner negativen Seite gegen das Bestehen des Reellen und Bestimmten, als ein Bezwingen bestimmt worden; nach der positiven Seite für das Bestehen des Reellen kann die Indifferenz in diesem bestimmten Stoffe sich nur als eine äußere, formale Gleichheit ausdrücken. Und die Wissenschaft, die sich hierauf bezieht, kann nur darauf gehen, theils die Abstufungen der Ungleichheit, theils (damit dieß möglich sey) die Art zu bestimmen, wie ein Lebendiges oder Inneres überhaupt so objektiv und äußerlich zu setzen ist, damit es jener Bestimmung und Berechnung fähig sey. Auf diese oberflächliche Erscheinung ist die absolute Realität der Sittlichkeit in dieser Potenz durch das Bestehen der im Gegensatz vorhandenen Realität eingeschränkt. Nicht nur hat um der fixirten Bestimmtheit willen, welche eine absolute Entgegensetzung in sich schließt, das Gleichsetzen und die Berechnung der Ungleichheit ihre Grenzen, und stößt wie die Geometrie auf Inkommensurabilität; sondern (weil sie ganz in der Bestimmtheit, und doch nicht wie die Geometrie abstrahiren kann, sondern schlechthin, da sie in lebendigen Verhältnissen ist, immer ganze Konvolute solcher Bestimmtheiten vor sich hat) auch schlechthin auf endlose Widersprüche. Diesem Widersprechen der Bestimmtheiten wird

allerdings bei einer Anschauung durch Festsetzen und Festhalten an einzelnen Bestimmtheiten abgeholfen und ein Ende gemacht, als wodurch eine Entscheidung erfolgen kann; was noch immer besser ist, als daß keine erfolgt. Denn weil in der Sache selbst nichts Absolutes ist, so ist eigentlich das Formelle, daß überhaupt entschieden und bestimmt wird, das Wesentliche. Aber ein ganz Anderes ist, daß nach wahrhafter totaler Gerechtigkeit und Sittlichkeit auf diese Weise entschieden werde; welche gerade durch das Festsetzen und absolute Festhalten an den Bestimmtheiten unmöglich, allein in der Konfusion derselben möglich, und durch unmittelbare sittliche Anschauung wirklich ist, welche die als absolut gesetzten Bestimmtheiten unterjocht, und allein das Ganze festhält.

„Es ist," — sagt Plato in seiner einfachen Sprache über die beiden Seiten des endlosen Bestimmens der unendlichen Aufnahme der Qualitäten in den Begriff, und des Widerspruchs ihrer Einzelnheit gegen die Anschauung und dabei unter sich, — „es ist klar, daß zu der königlichen Kunst die Gesetzgebungskunst gehört. Das Beste aber ist, nicht daß die Gesetze gelten, sondern der Mann, der weise und königlich ist. Weil das Gesetz nicht vermag, das, was aufs Genauste und ganz allgemein das Vortrefflichste und Gerechteste wäre, vollkommen vorzuschreiben; weil die Ungleichheiten der Menschen und der Handlungen, und das Niemals-Ruhe-Halten der menschlichen Dinge nichts Sichselbstgleiches bei keiner Sache über alle Seiten derselben und für alle Zeit in keiner Kunst dargestellt zu werden erlauben. Das Gesetz aber sehen wir gerade auf Ein und dasselbe sich hinrichten, wie ein eigensinniger und roher Mensch, der nichts gegen seine Anordnung geschehen noch auch von jemand sich darüber fragen läßt, wenn einem etwas Anderes, Besseres vorkommt, gegen das Verhältniß, das er festgesetzt hat;

— es ist also unmöglich, daß für das nie Sichselbstgleiche das sich durchaus Selbstgleiche gut sey." *)

Daß an dem Gedanken, es sey in dieser Sphäre der menschlichen Dinge an sich seyendes und absolutes bestimmtes Recht und Pflicht möglich, festgehangen wird, kommt von der formalen Indifferenz, oder dem negativ Absoluten, welches in der fixen Realität dieser Sphäre allein Platz hat, und welches allerdings an sich ist. Aber insofern es an sich ist, ist es leer, oder es ist an ihm nichts Absolutes, als gerade die reine Abstraktion, der völlig inhaltlose Gedanke der Einheit. Es ist nicht etwa ein Schluß aus bisheriger Erfahrung, noch ist es als zufällige Unvollkommenheit des Konkreten und der Ausführung einer a priori wahrhaften Idee zu betrachten; sondern es ist zu erkennen, daß was hier Idee genannt wird und eine Hoffnung auf bessere Zukunft hierüber an sich nichtig, und daß eine vollkommene Gesetzgebung, so wie eine der Bestimmtheit der Gesetze entsprechende wahrhafte Gerechtigkeit im Konkreten der richterlichen Gewalt an sich unmöglich ist. Was jenes betrifft, so ist das Absolute, weil es in den Bestimmtheiten als solchen seyn soll, nur das Unendliche; und es ist ebendieselbe empirische Unendlichkeit und an sich endlose Bestimmbarkeit gesetzt, welche in dem Gedanken einer Vergleichung eines bestimmten Maaßes mit einer absolut unbestimmten Linie oder einer bestimmten Linie mit einem absolut unbestimmten Maaße, des Messens einer unendlichen Linie oder des absoluten Theilens einer bestimmten Linie gesetzt ist. Was das Andere betrifft, so werden von den ebenfalls unendlich vielen und unendlich verschieden geformten Anschauungen, welche der Gegenstand des Richterlichen sind, jede mit der wachsenden Menge von Bestimmungen vielfacher bestimmt. Jene Bildung von Unterscheidungen durch die Gesetzgebung macht jede einzelne Anschauung unterscheidbarer und ge-

*) Politicus p. 294, Steph. (p. 326 — 327, Bekk.)

bildeter; und die Ausdehnung der Gesetzgebung ist nicht eine Annäherung zum Ziele einer positiven Vollkommenheit, die hier, wie oben gezeigt, keine Wahrheit hat, sondern nur das Formale der zunehmenden Bildung. Und damit nun in dieser Mannigfaltigkeit das Eins der richterlichen Anschauung des Rechts und des Urtheils sich organisire, ein wahrhaftes Eins und Ganzes werde, ist absolut nothwendig, daß jede einzelne der Bestimmtheiten modificirt, d. h. eben als eine absolute, für sich seyende, für was sie sich als Gesetz ausspricht, zum Theil aufgehoben, also ihr Absolutseyn nicht respektirt werde. Und von einer reinen Anwendung kann nicht die Rede seyn; denn eine reine Anwendung wäre das Setzen einzelner Bestimmtheiten mit Ausschließung anderer. Aber durch ihr Seyn machen diese ebenso die Anforderung, daß sie bedacht werden, damit die Gegenwirkung nicht durch Theile, sondern durch das Ganze bestimmt selbst ein Ganzes sey. Dieser klaren und bestimmten Erkenntniß muß die leere Hoffnung und der formale Gedanke sowohl einer absoluten Gesetzgebung, als eines dem Inneren des Richters entzogenen Rechtsprechens unterliegen.

Es ist bei dem betrachteten System der Realität gezeigt worden, daß die absolute Sittlichkeit sich negativ gegen dasselbe verhalten müsse: in demselben ist das Absolute, wie es unter der fixen Bestimmtheit desselben erscheint, als negativ Absolutes, als Unendlichkeit gesetzt, die sich gegen den Gegensatz als formale, relative, abstrakte Einheit darstellt; in jenem negativen Verhalten feindlich, in diesem selbst unter seiner Herrschaft: in keinem indifferent gegen dasselbe. Aber die Einheit, welche Indifferenz der Entgegengesetzten ist, und sie in sich vernichtet und begreift, und die Einheit, welche nur formale Indifferenz, oder die Identität des Verhältnisses bestehender Realitäten ist, müssen selbst schlechthin als Eines seyn, durch vollkommene Aufnahme des Verhältnisses in die Indifferenz selbst; d. h. das absolute Sittliche muß sich als Gestalt (denn das Verhältniß ist die

Abstraktion der Seite der Gestalt) vollkommen organisiren. Indem das Verhältniß in der Gestalt schlechthin indifferenzirt wird, hört es nicht auf, die Natur des Verhältnisses zu haben; es bleibt ein Verhältniß der organischen zur unorganischen Natur.

Aber, wie oben gezeigt, ist das Verhältniß, als Seite der Unendlichkeit, selbst ein gedoppeltes; das eine Mal insofern die Einheit oder das Ideelle, das andere Mal insofern das Viele oder das Reelle das Erste und Herrschende ist. Nach jener Seite ist es eigentlich in der Gestalt, und in der Indifferenz. Und die ewige Unruhe des Begriffs oder der Unendlichkeit ist theils in der Organisation selbst sich selbst aufzehrend und die Erscheinung des Lebens (das rein Quantitative) hingebend, daß es als sein eigenes Saamenkorn aus seiner Asche ewig zu neuer Jugend sich emporhebe; — theils seine Differenz nach außen ewig vernichtend und vom Unorganischen sich nährend, und es producirend, aus der Indifferenz eine Differenz oder ein Verhältniß einer unorganischen Natur hervorrufend und dasselbe wieder aufhebend und sie wie sich selbst verzehrend. Wir werden gleich sehen, was diese unorganische Natur des Sittlichen ist. Aber zweitens ist in dieser Seite des Verhältnisses oder der Unendlichkeit auch das Bestehen des Vernichteten gesetzt; denn eben da der absolute Begriff das Gegentheil seiner selbst ist, ist mit seiner reinen Einheit und Negativität auch das Seyn der Differenz gesetzt. Oder das Vernichten setzt etwas, was es vernichtet, oder das Reelle; und so wäre eine für die Sittlichkeit unüberwindliche Wirklichkeit und Differenz. Die Individualität, welche (durch den Sitz, den die Unendlichkeit hier in der ganzen Kraft ihres Gegensatzes aufgeschlagen hat, — und nicht bloß der Möglichkeit nach, sondern actu —) der Wirklichkeit nach im Gegensatze ist, vermöchte nicht sich von der Differenz zu reinigen, und in die absolute Indifferenz sich aufzunehmen. Daß Beides, das Aufgehobenseyn des Gegensatzes und das Bestehen desselben, nicht nur ideell, sondern auch reell sey,

ist überhaupt das Setzen einer Abtrennung und Aussonderung; so daß die Realität, in welcher die Sittlichkeit objektiv ist, getheilt sey in einen Theil, welcher absolut in die Indifferenz aufgenommen ist, und in einen, worin das Reelle als solches bestehend, also relativ identisch ist und nur den Widerschein der absoluten Sittlichkeit in sich trägt.

Es ist hiermit gesetzt ein Verhältniß der absoluten Sittlichkeit, die ganz inwohnend in den Individuen und ihr Wesen sey, zu der relativen Sittlichkeit, die ebenso in Individuen reell ist. Anders kann die sittliche Organisation in der Realität sich nicht rein erhalten, als daß die allgemeine Verbreitung des Negativen in ihr gehemmt, und auf Eine Seite gestellt sey. Wie nun in dem bestehenden Reellen die Indifferenz erscheint, und formale Sittlichkeit ist, ist oben gezeigt worden. Der Begriff dieser Sphäre ist das reelle P r a k t i s c h e, subjektiv betrachtet der Empfindung oder des physischen Bedürfnisses und Genusses, objektiv — der Arbeit und des Besitzes. Und dieses Praktische, wie es nach seinem Begriff geschehen kann, in die Indifferenz aufgenommen, ist die formale Einheit, oder das R e c h t, das in ihm möglich ist. Ueber welchen beiden das Dritte als das Absolute oder das S i t t l i c h e ist. Die Realität aber der Sphäre der relativen Einheit, oder des Praktischen und Rechtlichen ist in dem Systeme seiner Totalität als eigener Stand konstituirt.

So bilden nach der absoluten Nothwendigkeit des Sittlichen zwei Stände, wovon der eine als Stand der Freien, das Individuum der absoluten Sittlichkeit, dessen Organe die einzelnen Individuen sind; und das von Seiten seiner Indifferenz betrachtet der absolute lebendige Geist, von Seiten seiner Objektivität die lebendige Bewegung und der göttliche Selbstgenuß dieses Ganzen in der Totalität der Individuen als seiner Organe und Glieder ist; dessen formale oder negative Seite aber ebenso die absolute seyn muß, nämlich Arbeit, die nicht auf das Vernichten einzelner Bestimmtheiten geht, sondern auf den Tod,

und deren Produkt ebenso nicht Einzelnes, sondern das Seyn und die Erhaltung des Ganzen der sittlichen Organisation ist. Diesem Stande weist Aristoteles als sein Geschäft das an, wofür die Griechen den Namen πολιτεύειν hatten, was in und mit und für sein Volk leben, ein allgemeines dem Oeffentlichen ganz gehöriges Leben führen ausdrückt: oder das Philosophiren; — welche beide Geschäfte Plato nach seiner höheren Lebendigkeit, nicht getrennt, sondern schlechthin verknüpft sehen will.

Der andere Stand ist der der nicht Freien, welcher in der Differenz des Bedürfnisses und der Arbeit, und im Rechte und der Gerechtigkeit des Besitzes und Eigenthumes ist; dessen Arbeit auf die Einzelnheit geht, und also die Gefahr des Todes nicht in sich schließt. Zu welchen der dritte Stand gerechnet werden muß, der in der Rohheit seiner nicht bildenden Arbeit nur mit der Erde als Element zu thun und dessen Arbeit das Ganze des Bedürfnisses im unmittelbaren Objekt ohne Zwischenglieder vor sich hat, also selbst eine gediegene Totalität und Indifferenz wie ein Element ist; hiermit sich außer der Differenz des Verstandes des zweiten Standes, seine Leiber und seinen Geist in der Möglichkeit formeller absoluter Sittlichkeit, der Tapferkeit und eines gewaltsamen Todes erhält, also den ersten Stand nach der Masse und dem elementarischen Wesen zu vermehren vermag.

Diese beiden Stände überheben den ersten des Verhältnisses, in welchem die Realität theils in ihrer ruhenden, theils in ihrer thätigen Beziehung, als Besitz und Eigenthum und als Arbeit fixirt ist; — nach der Weise, wie auf eine zur Zeit sich hierauf beschränkende Art unter den neueren Völkern nach und nach die erwerbende Klasse aufgehört, Kriegsdienste zu thun, und die Tapferkeit sich gereinigter zu einem besonderen Stande gebildet hat, der durch jene des Erwerbens überhoben, und welchem Besitz und Eigenthum wenigstens etwas Zufälliges ist. Die Konstitution jenes zweiten Standes, ihrer Materie nach, bestimmt

Plato so, daß (wie „die königliche Kunst diejenigen, welche der tapferen und gezügelten Sitte und welche andere sonst zur Tugend treibt, nicht theilhaftig zu werden vermögen, sondern nur dessen, was zur Gottlosigkeit und Uebermuth und Ungerechtigkeit durch seine böse gewaltsame Natur hinstößt, durch Tod und Verbannung und die letzte Schmach bezwingt und auswirft") — daß „die königliche Kunst dagegen die Naturen, die in Rohheit und Niedrigkeit liegen, zum knechtischen Geschlechte unterjocht;" *) und Aristoteles erkennt dasjenige dazu gehörig, „was durch seine Natur nicht sein eigen, sondern eines Andern ist,". . „was sich wie Leib zu einem Geiste verhält." **)

Aber das Verhältniß dessen, was durch seine Natur eines Anderen ist, und seinen Geist nicht in sich selbst hat, zu der absolut selbstständigen Individualität vermag seiner Form nach ein gedoppeltes zu seyn; nämlich entweder ein Verhältniß der Individuen dieses Standes als besondern zu den Individuen des ersten als besondern: oder von Allgemeinem zu Allgemeinem. Jenes Verhältniß der Sklaverei ist in der empirischen Erscheinung der Universalität des römischen Reichs von selbst verschwunden. In dem Verluste der absoluten Sittlichkeit, und mit der Erniedrigung des edlen Standes sind sich die beiden vorher besonderen Stände gleich geworden; und mit dem Aufhören der Freiheit hat nothwendig die Sklaverei aufgehört. Indem das Princip der formellen Einheit und der Gleichheit geltend werden mußte, hat es überhaupt den inneren wahrhaften Unterschied der Stände aufgehoben; und vors Erste nicht die obengesetzte Absonderung von Ständen, noch weniger die durch sie bedingte Form der Absonderung derselben zu Stande gebracht, nach welcher sie unter der Form der Allgemeinheit nur als ganzer Stand zum ganzen Stand im Verhältnisse der

---

*) Politicus p. 308 — 309, Steph.; (p. 359 — 360, Bekk.).
**) Politicorum Libr. I., c. 4 c. 5. (ed. Bekk.)

Herrschaft und der Abhängigkeit sind, so daß auch in diesem Verhältnisse die beiden, die in der Beziehung sind, allgemeine bleiben: wie hingegen im Verhältniß der Sklaverei die Form der Besonderheit die bestimmende desselben, und nicht Stand gegen Stand, sondern diese Einheit eines jeden Theils in der realen Beziehung aufgelöst ist, und die Einzelnen von Einzelnen abhängig sind. Das Princip der Allgemeinheit und Gleichheit hat sich zuerst des Ganzen so bemächtigen müssen, daß es an die Stelle einer Absonderung eine Vermischung beider Stände setzte. In dieser Vermischung unter dem Gesetz der formalen Einheit ist in Wahrheit der erste Stand ganz aufgehoben, und der zweite zum alleinigen Volk gemacht; das Bild von welcher Veränderung Gibbon in diesen Zügen ausdrückt: „Der lange Friede und die gleichförmige Herrschaft der Römer führte ein langsames und geheimes Gift in die Lebenskräfte des Reichs. Die Gesinnungen der Menschen waren allmählig auf Eine Ebene gebracht, das Feuer des Genius ausgelöscht, und selbst der militairische Geist verdunstet. Der persönliche Muth blieb, aber sie besaßen nicht mehr diesen öffentlichen Muth, welcher von der Liebe zur Unabhängigkeit, dem Sinne der National-Ehre, der Gegenwart der Gefahr, und der Gewohnheit zu befehlen genährt wird. Sie empfingen Gesetze und Befehlshaber von dem Willen ihres Monarchen, und die Nachkommenschaft der kühnsten Häupter war mit dem Rang von Bürgern und Unterthanen zufrieden. Die höher strebenden Gemüther sammelten sich zu der Fahne der Kaiser. Und die verlassenen Länder, politischer Stärke oder Einheit beraubt, sanken unmerklich in die matte Gleichgültigkeit des Privatlebens."

Mit diesem allgemeinen Privatleben, und für den Zustand, in welchem das Volk nur aus einem zweiten Stande besteht, ist unmittelbar das formale Rechtsverhältniß, welches das Einzelnseyn fixirt und absolut setzt, vorhanden; und es hat sich auch die vollständigste Ausbildung der auf dasselbe sich beziehenden

Gesetzgebung aus einer solchen Verdorbenheit und universellen Erniedrigung gebildet und entwickelt. Dieses System von Eigenthum und Recht, das um jenes Festseyns der Einzelnheit willen in nichts Absolutem und Ewigem, sondern ganz im Endlichen und Formellen ist, muß reell abgesondert und ausgeschieden von dem edlen Stande, sich in einem eigenen Stande konstituiren, und hier dann in seiner ganzen Länge und Breite sich ausdehnen können. Es gehören ihm theils die für sich untergeordneten und im Formellen bleibenden Fragen über den rechtlichen Grund von Besitz, Vertrag u. s. w. an, theils aber überhaupt die ganze endlose Expansion der Gesetzgebung über (wie Plato die Rubriken dieser Dinge aufführt) „diese gerichtlichen Gegenstände der Verträge Einzelner gegen Einzelne über Sachen oder Handarbeiten, wie auch der Injurien und Schläge, Anordnungen über Kompetenz und Bestellungen von Richtern; und wo ein Eintreiben oder Auflegen von Zöllen auf den Märkten und Häfen nothwendig sey, — als worüber schönen und guten Männern vorzuschreiben nicht würdig ist. Denn sie werden das Viele, was darüber festgesetzt werden muß, von selbst leicht finden, wenn Gott ihnen den Segen einer wahrhaft sittlichen Verfassung giebt. Wo aber dieß nicht der Fall ist, so erfolgt, daß sie das Leben damit zubringen, Vieles dergleichen festzusetzen und zu verbessern, meinend, sie werden des Besten sich endlich bemächtigen; daß sie leben, wie Kranke, die aus Unenthaltsamkeit nicht aus ihrer schlechten Diät treten wollen, und durch die Heilmittel nichts bewirken, als mannigfaltigere und größere Krankheiten zu erzeugen, während sie immer hoffen, wenn jemand ihnen ein Mittel räth, von diesem gesund zu werden. Eben so possierlich sind diejenigen, welche Gesetze über die angeführten Dinge geben, und daran immer bessern, in der Meinung, darüber ein Ende zu erreichen, — unwissend, daß sie in der That gleichsam die Hydra zerschneiden.“ *)

*) De Republica IV., p. 425 — 426, Steph. (p. 176 — 178, Bekk.)

„Wenn es nun wahr ist, daß mit zunehmender Zügellosigkeit und Krankheit in dem Volke die vielen Gerichtshöfe sich öffnen, und einer schlechten und schimpflichen Zucht kein größeres Zeichen gefunden werden kann, als daß vortrefflicher Aerzte und Richter nicht nur die Schlechten und die Handwerker bedürfen, sondern auch die, welche in einer freien Bildung gezogen zu seyn sich rühmen, eine von Anderen als Herren und Richtern auferlegte Gerechtigkeit zu haben genöthigt sind, und viele Zeit vor Gerichten mit Klagen und Vertheidigen zubringen," *) — wenn dieses System zugleich als allgemeiner Zustand sich da entwickeln und die freie Sittlichkeit zerstören muß, wo sie mit jenen Verhältnissen vermischt, und von denselben, und ihren Folgen nicht ursprünglich gesondert ist: so ist nothwendig, daß dieses System mit Bewußtseyn aufgenommen, in seinem Recht erkannt, von dem edlen Stande ausgeschlossen, und ihm ein eigener Stand, als sein Reich eingeräumt sey, worin es sich festsetzen, und an seiner Verwirrung und der Aufhebung einer Verwirrung durch eine andere seine völlige Thätigkeit entwickeln könne.

Es bestimmt sich hiernach die Potenz dieses Standes so, daß er in dem Besitz überhaupt und in der Gerechtigkeit, die hierin über Besitz möglich ist, sich befindet, daß er zugleich ein zusammenhängendes System konstituirt: und — unmittelbar dadurch, daß das Verhältniß des Besitzes in die formelle Einheit aufgenommen ist, — jeder Einzelne (da er an sich eines Besitzes fähig ist) gegen Alle, als Allgemeines, oder als Bürger, in dem Sinne als bourgeois, sich verhält; für die politische Nullität, nach der die Mitglieder dieses Standes Privatleute sind, den Ersatz in den Früchten des Friedens und des Erwerbes, und in der vollkommenen Sicherheit des Genusses derselben findet, sowohl insofern sie aufs Einzelne als auf das Ganze

*) Ibidem III., p. 404 — 405. (p. 142 — 143.)

desselben geht. Auf das Ganze aber geht die Sicherheit für jeden Einzelnen, insofern er der Tapferkeit überhoben, und der Nothwendigkeit (die dem ersten Stande angehört) sich der Gefahr eines gewaltsamen Todes auszusetzen entnommen ist; — welche Gefahr für den Einzelnen die absolute Unsicherheit alles Genusses und Besitzes und Rechts ist. Durch diese aufgehobene Vermischung der Principien und die konstituirte und bewußte Sonderung derselben, erhält jedes sein Recht; und es ist allein dasjenige zu Stande gebracht, was seyn soll, die Realität der Sittlichkeit als absoluter Indifferenz, und zugleich ebenderselben als des reellen Verhältnisses im bestehenden Gegensatze: so daß das Letztere von dem Ersteren bezwungen ist, und daß dieses Bezwingen selbst indifferentiirt und versöhnt ist. Welche Versöhnung eben in der Erkenntniß der Nothwendigkeit und in dem Rechte besteht, welches die Sittlichkeit ihrer unorganischen Natur und den unterirdischen Mächten giebt, indem sie ihnen einen Theil ihrer selbst überläßt und opfert. Denn die Kraft des Opfers besteht in dem Anschauen und Objektiviren der Verwickelung mit dem Unorganischen; — durch welche Anschauung diese Verwickelung gelöst, das Unorganische abgetrennt, und, als solches erkannt, hiermit selbst in die Indifferenz aufgenommen ist: das Lebendige aber, indem es das, was es als einen Theil seiner selbst weiß, in dasselbe legt, und dem Tode opfert, dessen Recht zugleich anerkannt und zugleich sich davon gereinigt hat.

Es ist dieß nichts Anderes als die Aufführung der Tragödie im Sittlichen, welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt: daß es sich ewig in die Objektivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiermit sich dem Leiden und dem Tode übergiebt, und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt. Das Göttliche in seiner Gestalt und Objektivität hat unmittelbar eine gedoppelte Natur, und sein Leben ist das absolute Einsseyn dieser Naturen. Aber die Bewegung des absoluten Widerstreits dieser zwei Naturen stellt sich an der göttlichen, welche darin sich be-

griffen hat, als Tapferkeit dar, mit welcher sie von dem Tode der anderen widerstreitenden sich befreit, jedoch durch diese Befreiung ihr eigenes Leben giebt, (denn dieses ist nur in dem Verbundenseyn mit diesem anderen): aber ebenso absolut aus ihm aufersteht, (denn in diesem Tode, als der Aufopferung der zweiten Natur, ist der Tod bezwungen); — an der anderen erscheinend aber stellt sich die göttliche Bewegung so dar, daß die reine Abstraktion dieser Natur, welche eine bloß unterirdische, reine negative Macht wäre, durch die lebendige Vereinigung mit der göttlichen aufgehoben ist: daß diese in sie hineinscheint und sie durch dieß ideelle Einsseyn im Geist zu ihrem ausgesöhnten lebendigen Leibe macht, der als der Leib zugleich in der Differenz und in der Vergänglichkeit bleibt, und durch den Geist das Göttliche, als ein sich Fremdes anschaut.

Das Bild dieses Trauerspiels, näher für das Sittliche bestimmt, ist der Ausgang jenes Processes der Eumeniden, als der Mächte des Rechts, das in der Differenz ist, und Apollo's, des Gottes des indifferenten Lichtes, über Orest, vor der sittlichen Organisation, dem Volke Athens; — welches menschlicher Weise als Areopagus Athens, in die Urne beider Mächte gleiche Stimmen legt, das Nebeneinanderbestehen beider anerkennt, allein so den Streit nicht schlichtet, und keine Beziehung und Verhältniß derselben bestimmt: aber göttlicher Weise als die Athene Athens, den durch den Gott selbst in die Differenz Verwickelten diesem ganz wiedergiebt, und mit der Scheidung der Mächte, die an dem Verbrecher beide Theil hatten, auch die Versöhnung so vornimmt, daß die Eumeniden von diesem Volke als göttliche Mächte geehrt würden, und ihren Sitz jetzt in der Stadt hätten, so daß ihre wilde Natur des Anschauens der ihrem unten in der Stadt errichteten Altare gegenüber auf der Burg hoch thronenden Athene genösse, und hierdurch beruhigt wäre.

Wenn die Tragödie darin ist, daß die sittliche Natur ihre unorganische, damit sie sich nicht mit ihr verwickele, als ein

Schicksal von sich abtrennt und sich gegenüber stellt, und, durch die Anerkennung desselben in dem Kampfe, mit dem göttlichen Wesen, als der Einheit von Beidem, versöhnt ist: so wird dagegen, um dieses Bild auszuführen, die Komödie überhaupt auf die Seite der Schicksallosigkeit fallen; entweder daß sie innerhalb der absoluten Lebendigkeit, und also nur Schattenbilder von Gegensätzen oder Scherze von Kämpfen mit einem gemachten Schicksal und erdichteten Feinde, — oder innerhalb der Nichtlebendigkeit fällt, und also nur Schattenbilder von Selbstständigkeit und von Absolutheit darstellt: jene die alte oder göttliche Komödie, diese die moderne Komödie.

Die göttliche Komödie ist ohne Schicksal, und ohne wahrhaften Kampf, darum daß in ihr die absolute Zuversicht und Gewißheit der Realität des Absoluten ohne Gegensatz ist, und was als Gegensatz eine Bewegung in diese vollkommene Sicherheit und Ruhe bringt, nur ein ernstloser, keine innere Wahrheit habender Gegensatz ist; dieser Gegensatz stelle sich nun dar gegen die fremd und außerhalb erscheinende, aber in absoluter Gewißheit dastehende Göttlichkeit, als der Rest oder Traum eines Bewußtseyns vereinzelter Selbstständigkeit, auch als ein zwar fixirtes und festgehaltenes Bewußtseyn der Eigenheit, aber dasselbe in völliger Ohnmacht und Kraftlosigkeit: — oder aber stelle sich der Gegensatz auch in einer selbstempfundenen und in sich bewußten Göttlichkeit dar, welche mit Bewußtseyn sich Gegensätze und Spiele erzeugt, in denen sie mit absolutem Leichtsinn einzelne ihrer Glieder an das Erringen eines bestimmten Preises setzt, und ihre mannigfaltigen Seiten und Momente sich zur vollkommenen Individualität ausgebähren und zu eigenen Organisationen sich bilden läßt, so wie sie überhaupt auch als Ganzes ihre Bewegungen nicht als Bewegungen gegen ein Schicksal, sondern als Zufälligkeiten nehmen kann, sich selbst für unüberwindlich, den Verlust für nichts achtend, der absoluten Herrschaft über jede Eigenheit und Ausschweifung gewiß,

und sich dessen bewußt, was Plato in anderer Rücksicht sagt, daß „eine πόλις eine zum Bewundern starke Natur hat.“ Eine solche sittliche Organisation wird so z. B. ohne Gefahr und Angst oder Neid einzelne Glieder zu Extremen des Talents in jeder Kunst und Wissenschaft und Geschicklichkeit hinaustreiben, und sie darin zu etwas Besonderem machen; ihrer selbst sicher, daß solche göttlichen Monstruositäten der Schönheit ihrer Gestalt nicht schaden, sondern komische Züge sind, die einen Moment ihrer Gestalt erheitern. Als solche heitere Erhöhungen einzelner Züge werden wir, um ein bestimmtes Volk anzuführen, den Homer, Pindar, Aeschylus, Sophokles, Plato, Aristophanes, u. s. w. ansehen können; aber auch sowohl in der ernsthaften Reaktion gegen die ernsthafter werdende Besonderung des Sokrates und vollends in der Reue darüber, als in der pullulirenden Menge und hohen Energie der zugleich aufkeimenden Individualisirungen nicht verkennen: daß das die innere Lebendigkeit damit in ihre Extreme herauszutreten, in der Reife dieser Saamenkörner ihre Kraft, aber auch die Nähe des Todes dieses Körpers, der sie trug, ankündigte, — und die Gegensätze (die sie überhaupt hervorrief, und vorher selbst in ihrem ernsthafteren und weitgreifenderen Aussehen, wie Kriege, als Zufälligkeiten und mit gleichem Leichtsinn erregen und betreiben konnte) nicht mehr für Schattenbilder, sondern für ein übermächtig werdendes Schicksal nehmen mußte.

Auf einer anderen Seite aber ist die andere Komödie; deren Verwickelungen ohne Schicksal und ohne wahrhaften Kampf sind, weil die sittliche Natur in jenem selbst befangen ist. Die Knoten schürzen sich hier nicht in spielenden, sondern in für diesen sittlichen Trieb ernsthaften, für den Zuschauer aber komischen Gegensätzen; und die Rettung gegen sie wird in einer Affektation von Charakter und Absolutheit gesucht, die sich beständig getäuscht und abgesetzt findet. Der sittliche Trieb (denn es ist nicht die bewußte absolute sittliche Natur, die in

dieser Komödie spielt) muß, um es kurz zu sagen, das Bestehende in die formale und negative Absolutheit des Rechts verwandeln, und dadurch seiner Angst die Meinung von Festigkeit für seinen Besitz geben, seine Habseligkeiten durch Traktate und Verträge und alle erdenklichen Verklausulirungen zu etwas Sicherem und Gewissem erheben, die Systeme darüber aus Erfahrung und Vernunft, als der Gewißheit und Nothwendigkeit selbst, deduciren, und mit den tiefsinnigsten Raisonnements begründen: — aber (wie unterirdische Geister, bei dem Dichter, die Pflanzungen, die sie in den höllischen Wüsteneien anlegten, vom nächsten Sturmwinde weggefegt sahen) so durch die nächste Umwendung oder gar Emporrichtung des Erdengeistes, halbe und ganze Wissenschaften weggeschwemmt, die aus Erfahrung und Vernunft bewiesen waren, ein Rechts-System durch das andere verdrängt, hier Humanität an die Stelle von Härte, dort zu gleicher Zeit den Willen der Macht an die Stelle der Vertrags-Sicherheit treten, und im Wissenschaftlichen wie in der Wirklichkeit die wohlerworbensten und versichertsten Besitzungen von Grundsätzen und Rechten verheert sehen; — und entweder meinen, es seyen die eigenen über dem Schicksal mit Vernunft und Willen schwebenden Bemühungen, die in solchem Stoff sich abarbeiten, und die solche Veränderungen hervorgebracht hätten: oder auch sich über sie als Unerwartetes und nicht Gehöriges ereifern, und zuerst alle Götter gegen solche Nothwendigkeit anrufen, und dann sich darein fügen. In beiden Fällen giebt der sittliche Trieb, der in diesen Endlichkeiten eine absolute Unendlichkeit sucht, nur die Farce seines Glaubens und seiner nicht sterbenden Täuschung, die (am Finstersten, wo sie am Hellsten) schon im Verlust und Unrecht ist, wo sie in den Armen der Gerechtigkeit, Zuverlässigkeit und des Genusses selbst zu ruhen meint.

Die Komödie trennt die zwei Zonen des Sittlichen so von einander ab, daß sie jede rein für sich gewähren läßt, daß in

der einen die Gegensätze und das Endliche ein wesenloser Schatten, in der anderen aber das Absolute eine Täuschung ist. Das wahrhafte und absolute Verhältniß aber ist, daß die eine im Ernste in die andere scheint, jede mit der anderen in leibhafter Beziehung und daß sie für einander gegenseitig das ernste Schicksal sind. Das absolute Verhältniß ist also im Trauerspiel aufgestellt.

Denn obwohl in der lebendigen Gestalt oder der organischen Totalität der Sittlichkeit dasjenige, was die reelle Seite derselben ausmacht, im Endlichen ist, und darum zwar an und für sich sein leibliches Wesen nicht vollkommen in ihre Göttlichkeit aufnehmen kann: so drückt es jedoch schon an sich selbst ihre absolute Idee, aber verzogen aus. Sie vereinigt zwar die als Nothwendigkeit auseinandergehaltenen Momente derselben nicht zur absoluten Unendlichkeit in sich innerlich, sondern hat diese Einheit nur als eine nachgeahmte negative Selbstständigkeit, nämlich als Freiheit des Einzelnen; aber es ist doch dieses reelle Wesen schlechthin der absoluten indifferenten Natur und Gestalt der Sittlichkeit verbunden. Wenn es dieselbe nur als ein Fremdes anschauen muß, so schaut es sie doch an, und ist im Geiste Eins mit ihr. Es ist, selbst für dasselbe, schlechthin das Erste, daß die ganz reine und indifferente Gestalt und das sittliche absolute Bewußtseyn sey, und das Zweite ist das Gleichgültige, daß es als das Reelle sich zu ihm nur als dessen empirisches Bewußtseyn verhalte; wie es das Erste ist, daß ein absolutes Kunstwerk sey, und erst das Zweite, ob dieser bestimmte Einzelne dessen Urheber sey, oder nur dasselbe anschaue und genieße. So nothwendig jene Existenz des Absoluten ist, so nothwendig ist auch diese Vertheilung, daß Einiges der lebendige Geist, das absolute Bewußtseyn und die absolute Indifferenz des Ideellen und Reellen der Sittlichkeit selbst sey, — Anderes aber dessen leibliche und sterbliche Seele und sein empirisches Bewußtseyn, das seine absolute Form und das innere

Wesen nicht vollkommen vereinigen darf, aber doch der absoluten Anschauung als eines gleichsam ihm Fremden genießt, und, für das reelle Bewußtseyn, durch Furcht und Vertrauen so wie durch Gehorsam mit ihm Eins ist, für das ideelle aber, in der Religion, dem gemeinschaftlichen Gott und dem Dienste desselben sich ganz mit ihm vereingt.

Aber das, was wir unter der äußeren Form des ersten Standes auf die eine Seite gestellt haben, ist das reale absolute Bewußtseyn der Sittlichkeit. Es ist Bewußtseyn, und als solches nach der negativen Seite reine Unendlichkeit, und die höchste Abstraktion der Freiheit, d. i. das bis zu seiner Aufhebung getriebene Verhältniß des Bezwingens, oder der freie gewaltsame Tod: — nach der positiven Seite aber ist das Bewußtseyn die Einzelnheit und Besonderheit des Individuums. Aber dieses an sich Negative, nämlich das Bewußtseyn überhaupt, von dem die angezeigten Unterscheidungen nur seine beiden Seiten sind, ist absolut in das Positive, — seine Besonderheit und Unendlichkeit oder Idealität absolut in das Allgemeine und Reale auf eine vollkommene Weise aufgenommen; welches Einsseyn die Idee des absoluten Lebens der Sittlichkeit ist. In diesem Einsseyn der Unendlichkeit und der Realität in der sittlichen Organisation scheint die göttliche Natur — von welcher Plato sagt, daß „sie ein unsterbliches Thier sey, dessen Seele und Leib aber auf ewig zusammengeboren sind" — den Reichthum ihrer Mannigfaltigkeit zugleich in der höchsten Energie der Unendlichkeit und Einheit darzustellen, welche die ganz einfache Natur des ideellen Elements wird.

Denn das vollkommenste Mineral stellt zwar in jedem Theil, der von einer Masse abgesondert wird, die Natur des Ganzen vor, aber seine ideelle Form ist sowohl als innere des Bruchs, als auch als die äußere der Krystallisation ein Außereinander; und nicht, wie in den Elementen des Wassers, Feuers und der Luft, ist jeder besondere Theil die vollkommene Natur

und der Repräsentant des Ganzen, sowohl dem Wesen als der Form oder Unendlichkeit nach. Nicht weniger ist auch die reelle Form desselben nicht von der wahrhaften Identität der Unendlichkeit durchdrungen, sondern seine Sinne haben kein Bewußtseyn. Sein Licht ist eine einzelne Farbe, und sieht nicht; oder ist es die Indifferenz derselben, so ist kein Hemmungspunkt gegen ihren Durchgang durch sich. Sein Ton tönt angeschlagen von einem Fremden, aber nicht aus sich; sein Geschmack schmeckt nicht, sein Geruch riecht nicht, seine Schwere und Härte fühlt nicht. Wenn es nicht der Einzelnheit der Bestimmungen des Sinnes angehört, sondern sie in der Indifferenz vereinigt: ist es die unentfaltete, verschlossene Differenzlosigkeit, nicht die sich in sich trennende und ihre Trennung unterjochende Einheit; so wie auch die Elemente, die in allen ihren Theilen sich gleich sind, nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der Differenzen, und nur die Indifferenz unter der Form der Quantität, nicht als Indifferenz des qualitativ Gesetzten in sich haben. Die Erde aber als das organische und individuelle Element breitet sich durch das System seiner Gestalten von der ersten Starrheit und Individualität an in Qualitatives und Differenz aus, und resumirt sich erst in der absoluten Indifferenz der sittlichen Natur allein in die vollkommene Gleichheit aller Theile und das absolute reale Einsseyn des Einzelnen mit dem Absoluten; — in den ersten Aether, welcher aus seiner sich selbst gleichen, flüssigen und weichen Form seine reine Quantität durch die individuellen Bildungen in Einzelnheit und Zahl zerstreut: und dieses absolut spröde und rebellische System dadurch vollkommen bezwingt, daß die Zahl zur reinen Einheit und zur Unendlichkeit geläutert, und Intelligenz wird: und so das Negative, dadurch daß es absolut negativ wird, (denn der absolute Begriff ist das absolute unmittelbare Gegentheil seiner selbst, und „das Nichts ist," wie ein Alter sagt, „nicht weniger als das Etwas") mit dem positiv Absoluten vollkommen Eins seyn kann. Und

in der Intelligenz ist die Form oder das Ideelle absolute Form, und als solche reell, und in der absoluten Sittlichkeit die absolute Form mit der absoluten Substanz aufs Wahrhafteste verbunden. Von den Individualitäten der Bildungen, welche zwischen der einfachen Substanz in der Realität als reinem Aether, und zwischen ihr als der Vermählung mit der absoluten Unendlichkeit liegen, kann keine die Form und qualitative Einheit (es sey durch die quantitative, elementarische Gleichheit der Ganzen und der Theile, oder in höhern Bildungen durch die ins Einzelnere der Theile gehende Individualisirung) und zugleich die formelle Vereinigung derselben zu einem Ganzen, (durch die Gesellschaftlichkeit der Blätter der Pflanzen, des Geschlechts, des heerdeweisen Lebens und gemeinsamen Arbeitens der Thiere) — zur absoluten Indifferenz mit dem Wesen und der Substanz bringen, welche in der Sittlichkeit ist; weil in der Intelligenz allein die Individualisirung zu dem absoluten Extrem, nämlich zum absoluten Begriffe, das Negative bis zum absolut Negativen, das unvermittelte Gegentheil seiner selbst zu seyn, getrieben ist. Diese ist also allein fähig, indem sie absolute Einzelnheit ist, absolute Allgemeinheit zu seyn: indem sie absolute Negation und Subjektivität ist, absolute Position und Objektivität: indem absolute Differenz und Unendlichkeit, absolute Indifferenz, — und die Totalität (actu in der Entfaltung aller Gegensätze, und potentia in dem absoluten Vernichtet= und Einsseyn derselben) die höchste Identität der Realität und Idealität zu seyn.

Wenn der Aether seine absolute Indifferenz in den Lichtindifferenzen zur Mannigfaltigkeit herausgeworfen, und in den Blumen der Sonnensysteme seine innere Vernunft und Totalität in die Expansion herausgeboren hat, aber jene Lichtindividuen in der Vielheit zerstreut sind, — diejenigen aber, welche die kreisenden Blätter dieser bilden, sich in starrer Individualität gegen jene verhalten müssen, und so der Einheit jener die

Form der Allgemeinheit, der Einheit dieser die reine Einheit mangelt, und keine von beiden den absoluten Begriff als solchen in sich trägt: so ist in dem Systeme der Sittlichkeit die außereinandergefaltete Blume des himmlischen Systems zusammengeschlagen, und die absoluten Individuen in die Allgemeinheit vollkommen zusammengeeint, und die Realität oder der Leib aufs Höchste Eins mit der Seele; weil die reelle Vielheit des Leibes selbst nichts Anderes ist, als die abstrakte Idealität, die absoluten Begriffe reine Individuen, wodurch diese selbst das absolute System zu seyn vermögen. Deswegen, wenn das Absolute das ist, daß es sich selbst anschaut, und zwar als sich selbst, und jene absolute Anschauung, und dieses Selbsterkennen, jene unendliche Expansion, und dieses unendliche Zurücknehmen derselben in sich selbst, schlechthin Eins ist: so ist, wenn Beides als Attribute reell sind, der Geist höher als die Natur. Denn wenn diese das absolute Selbstanschauen und die Wirklichkeit der unendlich differentiirten Vermittelung und Entfaltung ist: so ist der Geist, der das Anschauen seiner als seiner selbst oder das absolute Erkennen ist, in dem Zurücknehmen des Universums in sich selbst, sowohl die auseinandergeworfene Totalität dieser Vielheit, über welche er übergreift, als auch die absolute Idealität derselben, in der er dieß Außereinander vernichtet, und in sich als den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffs reflektirt.

Aus dieser Idee der Natur der absoluten Sittlichkeit ergiebt sich nun ein Verhältniß, von welchem noch zu sprechen ist: das Verhältniß der Sittlichkeit des Individuums zur realen absoluten Sittlichkeit, und das Verhältniß der Wissenschaften derselben, der Moral und des Naturrechts. Da nämlich die reale absolute Sittlichkeit die Unendlichkeit oder den absoluten Begriff, die reine Einzelnheit schlechthin und in seiner höchsten Abstraktion in sich vereinigt begreift: so ist sie unmittelbar Sittlichkeit des Einzelnen, und umgekehrt das We-

sen der Sittlichkeit des Einzelnen ist schlechthin die reale und darum allgemeine absolute Sittlichkeit; — die Sittlichkeit des Einzelnen ist ein Pulsschlag des ganzen Systems, und selbst das ganze System. Wir bemerken hier auch eine Andeutung der Sprache, die sonst verworfen, aus dem Vorherigen vollkommen gerechtfertigt wird: daß es nämlich in der Natur der absoluten Sittlichkeit ist, ein Allgemeines oder Sitten zu seyn; daß also das griechische Wort, welches Sittlichkeit bezeichnet, und das deutsche diese ihre Natur vortrefflich ausdrücken; daß aber die neuern Systeme der Sittlichkeit, da sie ein Für-sich-Seyn und die Einzelnheit zum Princip machen, nicht ermangeln können, an diesen Worten ihre Beziehung auszustellen; und diese innere Andeutung sich so mächtig erweist, daß jene Systeme, um ihre Sache zu bezeichnen, jene Worte nicht dazu mißbrauchen konnten, sondern das Wort Moralität annahmen, was zwar nach seinem Ursprung gleichfalls dahin deutet, aber weil es mehr ein erst gemachtes Wort ist, nicht so unmittelbar seiner schlechtern Bedeutung widersträubt.

Die absolute Sittlichkeit aber ist nach dem Bisherigen so wesentlich die Sittlichkeit aller, daß man von ihr nicht sagen kann, sie spiegle sich als solche am Einzelnen ab. Denn sie ist so sehr sein Wesen, als der die Natur durchdringende Aether das untrennbare Wesen der Gestalten der Natur ist, und als die Idealität ihrer erscheinenden Formen, der Raum, in keiner sich schlechthin um nichts besondert; sondern wie die Linien und Ecken des Krystalls, in denen er die äußere Form seiner Natur ausdrückt, Negationen sind: so ist die Sittlichkeit, insofern sie am Einzelnen als solchem sich ausdrückt, ein Negatives. Sie kann sich vors Erste nicht im Einzelnen ausdrücken, wenn sie nicht seine Seele ist, und sie ist es nur, insofern sie ein Allgemeines und der reine Geist eines Volkes ist. Das Positive ist der Natur nach eher als das Negative; oder, wie Aristoteles es sagt: „Das Volk ist eher der Natur nach, als der Einzelne;

denn wenn der Einzelne abgesondert nichts Selbstständiges ist, so muß er gleich allen Theilen in Einer Einheit mit dem Ganzen seyn; wer aber nicht gemeinschaftlich seyn kann, oder aus Selbstständigkeit nichts bedarf, ist kein Theil des Volks, und darum entweder Thier oder Gott." *)

Alsdann, insofern sie im Einzelnen sich als solchem ausdrückt, ist sie unter der Form der Negation gesetzt, d. i. sie ist die Möglichkeit des allgemeinen Geistes. Und die sittlichen Eigenschaften, die dem Einzelnen angehören, wie Muth, oder Mäßigkeit, oder Sparsamkeit, oder Freigebigkeit u. s. w. sind negative Sittlichkeit, — daß nämlich in der Besonderheit des Einzelnen nicht wahrhaft eine Einzelnheit fixirt, und eine reelle Abstraktion gemacht werde; — und Möglichkeiten oder Fähigkeiten, in der allgemeinen Sittlichkeit zu seyn. Diese Tugenden, die an sich Möglichkeiten und in einer negativen Bedeutung sind, sind der Gegenstand der Moral, und man sieht, daß das Verhältniß des Naturrechts und der Moral sich auf diese Weise umgekehrt hat: Daß nämlich der Moral nur das Gebiet des an sich Negativen zukommt, dem Naturrecht aber das wahrhaft Positive, nach seinem Namen, — daß es konstruiren soll, wie die sittliche Natur zu ihrem wahrhaften Rechte gelangt; da hingegen, — wenn sowohl das Negative, als auch dieses als die Abstraktion der Aeußerlichkeit, des formalen Sittengesetzes, des reinen Willens und des Willens des Einzelnen, und dann die Synthesen dieser Abstraktionen wie der Zwang, die Beschränkung der Freiheit des Einzelnen durch den Begriff der allgemeinen Freiheit u. s. w. die Bestimmung des Naturrechts ausdrückten, — es ein Naturunrecht seyn würde, indem bei der Zugrundlegung solcher Negationen als Realitäten die sittliche Natur in das höchste Verderben und Unglück versetzt wird.

Aber wie diese Eigenschaften der Reflex der absoluten Sitt-

*) Polit. I., 2.

lichkeit im Einzelnen als dem Negativen, aber dem Einzelnen, welches in absoluter Indifferenz mit dem Allgemeinen und Ganzen ist, also ihr Reflex in ihrem reinen Bewußtseyn sind: so muß auch ein Reflex derselben in ihrem empirischen Bewußtseyn vorhanden seyn, und solcher die sittliche Natur des zweiten Standes, der in der feststehenden Realität, im Besitz und Eigenthum und außer der Tapferkeit ist, konstituiren. Dieser Reflex derselben ist es nun, für den die gewöhnliche Bedeutung der Moralität mehr oder weniger passen kann; — das formelle Indifferentsetzen der Bestimmtheiten des Verhältnisses, also die Sittlichkeit des bourgeois oder des Privatmenschen, für welche die Differenz der Verhältnisse fest ist, und welche von ihnen abhängt und in ihnen ist. Eine Wissenschaft dieser Moralität ist demnach zunächst die Kenntniß dieser Verhältnisse selbst, so daß, insofern sie in Beziehung aufs Sittliche betrachtet werden, da diese um des absoluten Fixirtseyns willen nur formell seyn kann, eben jenes oben erwähnte Aussprechen von Tautologie hier seine Stelle findet: Dieses Verhältniß ist nur dieses Verhältniß; wenn du in diesem Verhältnisse bist, so sey, in der Beziehung auf dasselbe, in demselben; denn wenn du in Handlungen, welche auf dieses Verhältniß Beziehung haben, nicht in Beziehung auf dasselbe handelst, so vernichtest, so hebst du es auf. Der wahre Sinn dieser Tautologie schließt zugleich unmittelbar in sich, daß dieß Verhältniß selbst nichts Absolutes und also auch die Moralität, die auf dasselbe geht, etwas Abhängiges, und nichts wahrhaft Sittliches ist; — welcher wahre Sinn nach dem Obigen sich daraus ergiebt, daß nur die Form des Begriffs, die analytische Einheit das Absolute, und also negativ Absolute wegen des Inhalts ist, der als ein Bestimmtes der Form widerspricht.

Jene Eigenschaften aber, — welche wahrhaft sittlich sind, indem in ihnen das Besondere oder Negative erscheint, — rein aufgenommen in die Indifferenz, können sittliche Eigenschaften

heißen; und nur alsdann Tugenden, wenn sie in einer höhern Energie sich wieder individualisiren, und, jedoch innerhalb der absoluten Sittlichkeit, gleichsam zu eigenen lebenden Gestalten werden, wie die Tugenden eines Epaminondas, Hannibals, Cäsars und einiger Anderer. Als solche Energien sind sie Gestalten, und also nicht an sich absolut, so wenig als die Gestalten der andern organischen Bildungen, sondern das stärkere Hervortreten einer Seite der Idee des Ganzen; und die Moral der Tugenden, oder — wenn wir die Moral überhaupt der Moralität bestimmen wollen, und für die Darstellung der Tugend der Name Ethik genommen würde, — die Ethik muß deswegen nur eine Naturbeschreibung der Tugenden seyn.

Wie nun diese auf das Subjektive oder Negative Beziehung hat, so muß das Negative überhaupt unterschieden werden, als das Bestehen der Differenz, und als der Mangel derselben. Jenes erste Negative ist es, wovon vorhin die Rede war; aber dieses andere Negative, der Mangel der Differenz stellt die Totalität als ein Eingehülltes und Unentfaltetes vor, in welchem die Bewegung und die Unendlichkeit in ihrer Realität nicht ist. Das Lebendige unter dieser Form des Negativen ist das Werden der Sittlichkeit, und die Erziehung nach ihrer Bestimmtheit das erscheinende fortgehende Aufheben des Negativen oder Subjektiven. Denn das Kind ist als die Form der Möglichkeit eines sittlichen Individuums ein Subjektives oder Negatives, dessen Mannbarwerden das Aufhören dieser Form und dessen Erziehung die Zucht oder das Bezwingen derselben ist; aber das Positive und das Wesen ist, daß es an der Brust der allgemeinen Sittlichkeit getränkt, in ihrer absoluten Anschauung zuerst als eines fremden Wesens lebt, sie immer mehr begreift, und so in den allgemeinen Geist übergeht. Es erhellt hieraus von selbst, daß jene Tugenden sowohl als die absolute Sittlichkeit, gleich wenig wie das Werden derselben durch die Erziehung, ein Bemühen um eigenthümliche und abgesonderte Sittlichkeit

sind, und daß das Bestreben um eine eigenthümliche positive Sittlichkeit etwas Vergebliches und an sich selbst Unmögliches ist; und in Ansehung der Sittlichkeit das Wort der weisesten Männer des Alterthums allein das Wahre ist: sittlich sey, den Sitten seines Landes gemäß zu leben; und in Ansehung der Erziehung das, welches ein Pythagoräer einem auf die Frage: welches die beste Erziehung für seinen Sohn wäre? antwortete: „wenn du ihn zum Bürger eines wohleingerichteten Volkes machst.“ *)

Wenn so das absolut Sittliche seinen eigenthümlichen organischen Leib an den Individuen hat, und seine Bewegung und Lebendigkeit im gemeinsamen Seyn und Thun aller absolut identisch als Allgemeines und Besonderes ist, und wir es in der Besonderheit, aber so, daß ihr Wesen das absolut Identische sey, so eben, überhaupt aber in jener Identität betrachtet haben: so muß es auch in der Form der Allgemeinheit und der Erkenntniß, als System der Gesetzgebung sich vorstellen. So daß dieses System vollkommen die Realität oder die lebendigen vorhandenen Sitten ausdrückt: damit es nicht geschieht, (wie oft der Fall ist), daß dasjenige, was in einem Volke recht und in der Wirklichkeit ist, aus seinen Gesetzen nicht erkannt werden kann; — welche Ungeschicklichkeit, die wahrhaften Sitten in die Form von Gesetzen zu bringen, und die Angst, diese Sitten zu denken, als sein anzusehen und zu bekennen, das Zeichen der Barbarei ist. Aber diese Idealität der Sitten und ihre Form der Allgemeinheit in den Gesetzen muß, insofern sie als Idealität besteht, zugleich auch wieder vollkommen mit der Form der Besonderheit vereinigt werden; und so die Idealität als solche eine reine absolute Gestalt erhalten, also als Gott des Volkes angeschaut und angebetet werden, und diese Anschauung selbst wieder ihre Regsamkeit und freudige Bewegung in einem Kultus haben.

---

*) Diog. Laërt. VIII, §. 16.

Nachdem wir so die absolute Sittlichkeit in den Momenten ihrer Totalität dargestellt, und ihre Idee konstruirt, auch die in Beziehung auf sie herrschende Unterscheidung von Legalität und Moralität, nebst den damit zusammenhängenden Abstraktionen der allgemeinen Freiheit einer formellen praktischen Vernunft, als wesenlose Gedankendinge vernichtet, und nicht durch Vermischung etwa beider Principien, sondern durch Aufhebung derselben und Konstituirung der absoluten sittlichen Identität, die Unterschiede der Wissenschaft des Naturrechts und der Moral nach der absoluten Idee bestimmt haben; so haben wir festgesetzt, daß ihr Wesen nicht eine Abstraktion, sondern die Lebendigkeit des Sittlichen sey, und ihr Unterschied nur das Aeußere und Negative betreffe: und dieser Unterschied zugleich das völlig umgekehrte Verhältniß gegen den andern sey, indem nach dem letztern, dem Naturrecht das Formelle und Negative, der Moral aber das Absolute und Positive als Wesen gegeben werden soll, aber so, daß auch selbst dieses Absolute nach der Wahrheit ein nicht weniger Formelles und Negatives, und was hier Formelles und Negatives heißt, vollends schlechthin gar nichts ist.

Wir brauchen nun, um noch das Verhältniß des Naturrechts zu den positiven Rechtswissenschaften anzugeben, nur die Fäden desselben da aufzunehmen, wo wir es nicht weiter verfolgten, und die Stelle zu bezeichnen, wo es ausläuft.

Zum voraus bemerken wir überhaupt, daß die Philosophie sich durch die Allgemeinheit des Begriffs einer Bestimmtheit oder einer Potenz willkürlich ihre Grenze im Verhältniß zu einer bestimmten Wissenschaft steckt. Die bestimmte Wissenschaft ist nichts Anderes, als die fortgehende Darstellung und Analyse (das Wort im höhern Sinne genommen), wie das, was die Philosophie unentwickelt als eine einfache Bestimmtheit läßt, sich

wieder verzweigt, und selbst Totalität ist. Die Möglichkeit aber einer solchen Entwickelung liegt formell darin, daß in der Idee unmittelbar das Gesetz der absoluten Form und der Totalität ist, nach welchem eine Bestimmtheit weiter zu erkennen und zu entwickeln ist. Die reale Möglichkeit aber ist dadurch vorhanden, daß eine solche von der Philosophie nicht entwickelte Bestimmtheit oder Potenz nicht eine Abstraktion oder wahrhaft einfaches Atom, sondern, wie Alles in der Philosophie, Realität: und eine Realität ist darum Realität, daß sie Totalität und selbst das System der Potenzen ist; als solche die Potenz darstellen, ist die Entwickelung, welche der bestimmten Wissenschaft angehört.

Es folgt hieraus, daß wir vor der Hand sagen könnten, daß ein guter Theil dessen, was positive Rechtswissenschaften heißt, vielleicht das Ganze derselben in die vollkommen entwickelte und ausgebreitete Philosophie fallen würde; und daß sie, darum, weil sie sich als eigne Wissenschaften konstituiren, weder aus der Philosophie ausgeschlossen, noch ihr entgegengesetzt sind. Es ist durch das Fürsichseyn und die empirische Unterscheidung dieses Corps von Wissenschaften keine wahrhafte Unterscheidung desselben von der Philosophie gesetzt. Daß sie sich empirische Wissenschaften nennen, welche theils ihre Anwendbarkeit in der wirklichen Welt haben, und ihre Gesetze und Verfahrungsart auch vor der gemeinen Vorstellungsart geltend machen wollen, theils sich auf individuelle Systeme bestehender Verfassungen und Gesetzgebungen beziehen, und einem bestimmten Volke so wie einer bestimmten Zeit angehören, — bestimmt keinen sie nothwendig von der Philosophie ausschließenden Unterschied. Denn es muß nichts so anwendbar auf die Wirklichkeit seyn, und vor der allgemeinen Vorstellungsart, nämlich der wahrhaft allgemeinen (denn es giebt gemeine Vorstellungsarten, welche dabei sehr partikulär sind) so sehr gerechtfertigt seyn, als das, was aus der Philosophie kommt: so wie auch nichts so sehr in=

dividuell, lebendig und bestehend seyn können, als ebendasselbe. Um vom Verhältnisse dieser Wissenschaften zur Philosophie sprechen zu können, muß erst ein Unterschied festgesetzt und bestimmt werden, wodurch sie positive Wissenschaften sind.

Vors Erste begreifen nun die positiven Wissenschaften unter der Wirklichkeit, auf welche sie sich zu beziehen vorgeben, nicht nur das Geschichtliche, sondern auch die Begriffe, Grundsätze, Verhältnisse, und überhaupt Vieles, was an sich der Vernunft angehört und eine innere Wahrheit und Nothwendigkeit ausdrücken soll. Ueber solches nun sich auf die Wirklichkeit und Erfahrung zu berufen, und es als ein Positives gegen Philosophie festzuhalten, muß an und für sich als unstatthaft erkannt werden. Was die Philosophie als nicht reell erweist, von dem ist unmöglich, daß es in der Erfahrung wahrhaft vorkomme; und wenn die positive Wissenschaft sich auf die Wirklichkeit und die Erfahrung beruft, so kann die Philosophie ihren Erweis der Nichtrealität eines von der positiven Wissenschaft behaupteten Begriffes ebenso nach der empirischen Beziehung aussprechen, und läugnen, daß Jenes, was die positive Wissenschaft in der Erfahrung und Wirklichkeit zu finden vorgiebt, in ihnen gefunden werde. Das Meinen, daß so etwas erfahren werde, eine zufällige subjektive Ansicht wird freilich die Philosophie zugeben; aber die positive Wissenschaft, wenn sie in der Erfahrung ihre Vorstellungen und Grundbegriffe zu finden und aufzuzeigen vorgiebt, will damit etwas Reales, Nothwendiges und Objektives, nicht eine subjektive Ansicht behaupten. Ob etwas eine subjektive Ansicht oder eine objektive Vorstellung, ein Meinen oder Wahrheit sey, kann die Philosophie allein ausmachen. Der positiven Wissenschaft kann sie ad hominem ihre Weise heimgeben, und, außerdem daß sie ihr das Faktum, daß eine Vorstellung derselben in der Erfahrung vorkomme, läugnet, im Gegentheil behaupten, daß nur die Vorstellung der Philosophie in der Erfahrung zu finden sey. Daß die Philosophie ihre

Vorstellung in der Erfahrung aufzeigen könne, davon liegt der Grund unmittelbar in der zweideutigen Natur dessen, was Erfahrung genannt wird. Denn es ist nicht die unmittelbare Anschauung selbst, sondern dieselbe in das Intellektuelle erhoben, gedacht und erklärt, aus ihrer Einzelnheit genommen und als Nothwendigkeit ausgesprochen, was für Erfahrung gilt. Es kommt also bei dem, was in der Erfahrung und als Erfahrung aufgezeigt wird, nicht auf dasjenige in ihr an, was wir in Beziehung auf die Trennung, welche in die Anschauung durch das Denken gebracht wird, Wirklichkeit nennen können. Aber in das Feld des Gedankens die Anschauung gezogen, muß der Wahrheit der Philosophie das Meinen unterliegen. Jene Unterscheidung nun dessen, was die positive Wissenschaft unmittelbar aus der Anschauung genommen zu haben meint, womit aber sie selbst als mit einem Verhältniß und Begriff derselben sie bestimmt hat, von demjenigen, was nicht dem Denken angehört, ist in jedem Falle sehr leicht aufzuzeigen, und also die vollkommene Befugniß der Philosophie sich desselben zu bemächtigen, zu erweisen.

Alsdann weil ein solches auf die Wirklichkeit sich berufendes Denken in seinem Meinen dadurch wahrhaft positiv zu seyn pflegt, daß es in der Entgegensetzung ist, und Bestimmtheiten festhält, also Gedankendinge oder Dinge der Einbildung für absolut nimmt und seine Grundsätze hieraus nimmt: so ist es dem ausgesetzt, daß an jeder Bestimmtheit ihm immer die entgegengesetzte Bestimmtheit erwiesen, und aus dem, was es annimmt, vielmehr gerade das Gegentheil hergeleitet wird. So wie, wenn vermehrte Dichtigkeit oder specifisches Gewicht eines Körpers als Erhöhung der Attraktivkraft erklärt wird, sie ebenso gut als Erhöhung der Repulsivkraft erklärt werden kann. Denn es kann nur um so viel angezogen werden, als zurückgestoßen wird; Eines hat nur Bedeutung in Beziehung auf das Andere; um was das Eine größer wäre, als das Andere, um so viel wäre es gar nicht; und

was also als Erhöhung des Einen angesehen werden sollte, das kann genau als Erhöhung des Gegentheils betrachtet werden.

So also, wenn im Naturrecht überhaupt oder bei der Theorie der Strafe ins Besondere ein Verhältniß als Zwang bestimmt wird, die Philosophie aber die Nichtigkeit dieses Begriffs erweist, und die positive Wissenschaft die Erfahrung und Wirklichkeit anspricht, daß doch wirklich Zwang etwas Reelles sey, daß Zwang wirklich Statt finde: so kann die von der Philosophie erwiesene Nichtrealität desselben mit eben dem Rechte und mit Berufung auf Erfahrung und Wirklichkeit so ausgedrückt werden, daß es gar keinen Zwang gebe, und nie ein Mensch gezwungen werde, noch gezwungen worden sey. Denn es kommt hier ganz allein auf die Erklärung der Erscheinung an, ob zum Behuf der Vorstellung des Zwangs etwas als ein bloß Aeußeres, oder aber als ein Inneres betrachtet wird. Wo also irgendwo die Existenz von Zwang aufgewiesen werden will, da kann von einer und ebenderselben Erscheinung gerade das Gegentheil gezeigt werden, nämlich daß sie nicht ein Zwang, sondern vielmehr eine Aeußerung der Freiheit sey; denn dadurch, daß sie in die Form der Vorstellung aufgenommen, und hiermit durch das Innere, Ideelle bestimmt wird, ist das Subjekt in der Freiheit gegen dieselbe. Und wenn das, was als Aeußeres und als Zwang angesehen werden soll, um den Gegensatz des Innern oder der Freiheit wegzuschaffen, ins Innere selbst verlegt, und hiernach ein psychologischer Zwang geltend gemacht wird: so hilft diese Aufnahme des Aeußern in das Innere ebenso wenig. Denn der Gedanke bleibt schlechthin frei, und der psychologische oder der Gedankenzwang vermag nicht ihn zu binden. Die Möglichkeit, — die Bestimmtheit, welche vorgestellt wird, und als Zwang dienen soll, aufzuheben, — ist absolut; es ist schlechthin möglich, daß der Verlust einer Bestimmtheit, welcher durch die Strafe angedroht, auf sich genommen, und das hingegeben wird, was das Gesetz in der Strafe entreißen will.

Wenn also in der Erklärung einer Erscheinung die Vorstellung einer Bestimmtheit als Zwang wirken oder gewirkt haben soll: so ist die Erklärung aus dem Gegentheil, daß die Erscheinung eine Aeußerung der Freiheit sey, ebenso schlechthin möglich. Daß die sinnliche Triebfeder (es sey nun, die zur Handlung antreiben, oder die, von der Seite des Gesetzes her, von ihr abschrecken soll) etwas Psychologisches, nämlich etwas Inneres ist, — dadurch ist sie unmittelbar in die Freiheit gesetzt, welche von ihr abstrahiren konnte oder nicht, und Eins wie das Andere ist Freiheit des Willens. Wird aber dagegen gehalten, man meine doch, und es sey eine allgemeine Vorstellungsart, daß ein Zwang (und ein psychologischer) Statt finde: so ist dieß fürs Erste nicht wahr, sondern es wird ebenso gut und ohne Zweifel allgemeiner gemeint, eine Handlung oder die Unterlassung einer Handlung komme aus dem freien Willen. Und dann würde man sich zur Aufstellung von Grundsätzen und Bestimmung der Gesetze ebenso wenig um das Meinen zu bekümmern haben, als die Astronomen sich in der Erkenntniß der Gesetze des Himmels von der Meinung, daß die Sonne und die Planeten und alle Sterne sich um die Erde bewegen, gerade so groß seyen, als sie erscheinen u. s. w., aufhalten lassen; so wenig als der Schiffsherr sich um die Meinung, daß das Schiff ruhe, und die Ufer fortgehen, bekümmert. Wenn beide sich an die Meinung hielten, so würden jene es unmöglich finden, das Sonnensystem zu begreifen, und dieser würde die Ruderer die Arbeit aufhören, oder die Segel einziehen lassen; und beide sich sogleich in der Unmöglichkeit, ihren Zweck zu erreichen, befinden, und die Nichtrealität der Meinung unmittelbar inne werden, wie sie ihr Realität zugestehen wollten, — wie oben gezeigt worden ist, daß der Zwang als Realität gedacht, d. h. in einem System und in der Totalität vorgestellt, unmittelbar sich und das Ganze aufhebt.

Indem so eine Bestimmtheit, welche von dem Meinen der

positiven Wissenschaft festgehalten wird, das gerade Gegentheil ihrer selbst ist: so ist für die beiden Partheien, deren jede sich an die eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten hält, gleich möglich, die andere zu widerlegen; — welche Möglichkeit des Widerlegens darin besteht, daß von jeder Bestimmtheit gezeigt wird, sie sey gar nicht denkbar und gar nichts, ohne Beziehung auf die ihr entgegengesetzte: aber dadurch, daß sie nur ist und nur Bedeutung in Beziehung auf diese hat, kann und muß unmittelbar diese entgegengesetzte ebenso vorhanden seyn und aufgezeigt werden. Daß + A keinen Sinn hat ohne Beziehung auf ein — A, daraus ist zu erweisen, daß mit + A unmittelbar — A ist; was der Gegner alsdann so faßt, daß vielmehr — A hier vorhanden sey, als + A: aber seinem — A kann ebendieß erwiedert werden.

Oft wird sich aber auch diese Mühe nicht gegeben, und z. B. von der, sinnlichen Triebfedern entgegengesetzten, Freiheit, welche um dieser Entgegensetzung willen ebenso wenig eine wahre Freiheit ist, nicht gezeigt, daß Alles, was als Aeußerung dieser Freiheit erklärt werden wolle, eigentlich als Wirkung der sinnlichen Triebfedern erklärt werden müsse: — was sich sehr gut thun läßt, aber nicht mehr, als sich im Gegentheil wieder zeigen läßt, daß was als Wirkung der sinnlichen Tiebfeder erfahren werden solle, eigentlich als Wirkung der Freiheit erfahren werden müsse; — sondern es wird von der Freiheit geradezu abstrahirt und behauptet, daß sie gar nicht hierher gehöre, weil sie etwas Inneres, noch mehr etwas Moralisches, und gar etwas Metaphysisches sey: aber dabei nicht bedacht, daß die andere Bestimmtheit, bei welcher stehen geblieben wird, nämlich der Zwang und die sinnliche Triebfeder, durch die er gesetzt seyn soll als etwas Aeußerliches, gar keine Bedeutung hat, ohne das entgegengesetzte Innere, oder die Freiheit, und daß diese schlechterdings von dem Zwang nicht abzutrennen ist. Die Handlung, welche ein Verbrechen ist, von der Seite angesehen, daß dadurch, der an=

gedrohten Strafe und der sinnlichen Triebfeder, welche das Gesetz durch diese Drohung aufstellt, zuwider, etwas Bestimmtes gewollt wird: so heißt dieß Bestimmte etwas Sinnliches, und man wird sagen, daß es ein sinnlicher Reiz sey, von dem das Verbrechen abstamme; aber von der Seite, daß die Handlung ein Wollen ist, und die Möglichkeit in ihr, von der sinnlichen Triebfeder des Gesetzes zu abstrahiren: so erscheint sie als frei. Und keine Ansicht, weder jene Bestimmtheit, noch diese Möglichkeit kann weggelassen werden, sondern Eins ist schlechthin an das Andere geknüpft, und damit kann unmittelbar jedes aus seinem Gegentheil hergeleitet werden. Aber die Logik des Meinens meint, wenn eine Bestimmtheit, ein Entgegengesetztes gesetzt sey, daß von der andern, entgegengesetzten Bestimmtheit wirklich abstrahirt und derselben entbehrt werden könne; so wie auch jene Logik, vermöge der Art ihres Grundsatzes des Widerspruches, gar nicht begreifen kann, daß in solchen Bestimmtheiten das Gegentheil einer jeden ganz gleichgültig für die Bestimmung der Anschauung, und in diesem Abstrahiren und negativen Wesen das Gegentheil seinem Gegentheil völlig gleich ist: noch weniger daß beide zusammen, wie die Freiheit, welche der Sinnlichkeit gegenüber ist, und die Sinnlichkeit und der Zwang, schlechthin nichts Reelles, sondern bloße Gedankendinge und Wesen der Einbildung sind.

Insofern also eine Rechtswissenschaft dadurch positiv ist, daß sie sich an das Meinen und wesenlose Abstraktionen hält: so hat ihre Berufung auf die Erfahrung oder auf ihre Bestimmung der Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit, oder auf den gesunden Menschenverstand und allgemeine Vorstellungsart, oder gar Berufung auf Philosophie nicht den mindesten Sinn.

Wenn wir nun den Grund näher betrachten, wodurch die Wissenschaft auf die angezeigte Weise positiv wird, und überhaupt den Grund des Scheins und des Meinens erwägen, so ergiebt sich, daß er in der Form liegt: indem nämlich das-

jenige, was ideell, ein Entgegengesetztes, Einseitiges ist, und allein in der absoluten Identität mit dem Entgegengesetzten Realität hat, isolirt, für sich seyend gesetzt, und als etwas Reelles ausgesprochen wird. Diese Form ist es, wodurch die Anschauung unmittelbar aufgehoben, und das Ganze aufgelöst aufhört ein Ganzes und etwas Reelles zu seyn; dieser Unterschied des Positiven und nicht Positiven geht also nicht auf den Inhalt. Es ist durch diese Form möglich, daß nicht nur, wie im oben Angezeigten, eine rein formelle Abstraktion fixirt und als eine Wahrheit und Realität fälschlicherweise behauptet; sondern auch daß eine wahrhafte Idee und ächtes Princip von Seiten seiner Grenze verkannt, und außer der Potenz, in welcher es seine Wahrheit hat, gesetzt wird, und dadurch völlig seine Wahrheit verliert. Daß ein Princip einer Potenz angehört, ist die Seite seiner Bestimmtheit; aber in der Potenz selbst ist diese Bestimmtheit eben sowohl indifferentiirt und real durchdrungen von der Idee vorhanden, und dadurch wahres Princip. Und dann ist es als die Idee, in diesen Bestimmtheiten als ihrer Gestalt erscheinend, nur als Princip dieser Potenz, und damit die Grenze und Bedingtheit desselben erkannt. Aber es wird gänzlich aus seiner Wahrheit gerissen, wenn es in seiner Bedingtheit absolut gemacht, oder gar über die Natur anderer Potenzen ausgebreitet wird.

Die absolute klare Einheit der Sittlichkeit ist darin absolut und lebendig, daß weder eine einzelne Potenz, noch das Bestehen der Potenzen überhaupt fest seyn kann; sondern daß sie dieselben, so wie sie sie ewig ausdehnt, ebenso absolut zusammenschlägt und aufhebt, und sich selbst in unentwickelter Einheit und Klarheit genießt: und in Beziehung auf die Potenzen, ihres inneren Lebens sicher und untheilbar, bald der einen durch die andere Abbruch thut, bald in die eine ganz übergeht, und die anderen vernichtet, so wie sie überhaupt aus dieser Bewegung ebenso sich in die absolute Ruhe zurückzieht, in welcher alle auf=

gehoben sind. Dagegen ist Krankheit und der Anfang des Todes vorhanden, wenn ein Theil sich selbst organisirt, und sich der Herrschaft des Ganzen entzieht; durch welche Vereinzelung er es negativ afficirt, oder es gar zwingt, sich allein für diese Potenz zu organisiren: wie wenn die dem Ganzen gehorchende Lebendigkeit der Eingeweide sich zu eigenen Thieren bildet, oder die Leber sich zum herrschenden Organ macht, und die ganze Organisation zu ihrer Verrichtung zwingt. So kann es im allgemeinen Systeme der Sittlichkeit geschehen, daß sich z. B. das Princip und System des bürgerlichen Rechts, welches auf Besitz und Eigenthum geht, so in sich selbst vertieft, und in der Weitläufigkeit, in die es sich verliert, sich für eine Totalität nimmt, die an sich, unbedingt und absolut sey. Es ist schon oben die innere Negativität dieser Potenz auch ihrem Inhalt nach, der das bestehende Endliche ist, bestimmt worden, und der Widerschein der Indifferenz, der in ihm möglich ist, kann um so weniger für etwas Absolutes genommen werden. So wie ebensowenig das System des Erwerbs und des Besitzes selbst, der Reichthum eines Volkes, und in diesem System wieder eine einzelne Potenz, es sey der Ackerbau oder die Manufakturen und Fabriken, oder der Handel zur unbedingten gemacht werden kann.

Aber noch mehr wird eine einzelne Potenz positiv, wenn sie und ihr Princip ihre Bedingtheit so sehr vergessen, daß sie über andere übergreifen, und sich dieselben unterwerfen. Wie das Princip der Mechanik sich in die Chemie und Naturwissenschaft, und das der Chemie wieder ganz besonders in die letztere eingedrängt hat: so ist dieß in der Philosophie des Sittlichen zu verschiedenen Zeiten mit verschiedenen Principien der Fall gewesen. Aber zu den neuen Zeiten hat in der inneren Haushaltung des Naturrechts diese äußere Gerechtigkeit, die im bestehenden Endlichen reflektirte und darum formelle Unendlichkeit, welche das Princip des bürgerlichen Rechts ausmacht, sich

eine besondere Oberherrschaft über das Staats- und Völkerrecht erworben. Die Form eines solchen untergeordneten Verhältnisses, wie der Vertrag ist, hat sich in die absolute Majestät der sittlichen Totalität eingedrängt; und es ist z. B. für die Monarchie die absolute Allgemeinheit des Mittelpunkts und das Einsseyn des Besonderen in ihm, bald nach dem Bevollmächtigungsvertrage als ein Verhältniß eines obersten Staatsbeamten zu dem Abstraktum des Staats: bald nach dem Verhältnisse des gemeinen Vertrags überhaupt, als eine Sache zweier bestimmter Partheien, deren jede der anderen bedarf, als ein Verhältniß gegenseitiger Leistung begriffen: und durch solche Verhältnisse, welche ganz im Endlichen sind, unmittelbar die Idee und absolute Majestät vernichtet worden. So wie es auch an sich widersprechend ist, wenn für das Völkerrecht nach dem Verhältnisse des bürgerlichen Vertrags, der unmittelbar auf die Einzelnheit und Abhängigkeit der Subjekte geht, das Verhältniß absolut selbstständiger und freier Völker, welche sittliche Totalitäten sind, bestimmt werden soll. So könnte auch das Staatsrecht sich als solches aufs Einzelne schlechthin beziehen und als eine vollkommene Polizei das Seyn des Einzelnen ganz durchdringen wollen, und so die bürgerliche Freiheit vernichten, was der härteste Despotismus seyn würde; wie Fichte alles Thun und Seyn des Einzelnen als eines solchen von dem ihm entgegengesetzten Allgemeinen und der Abstraktion beaufsichtigt, gewußt und bestimmt sehen will. Es könnte auch das moralische Princip sich in das System der absoluten Sittlichkeit eindrängen, und an die Spitze des öffentlichen sowohl als des Privat-Rechts, wie auch des Völkerrechts stellen wollen; — welches ebenso sehr die größte Schwäche als der tiefste Despotismus und der gänzliche Verlust der Idee einer sittlichen Organisation wäre, da das moralische Princip wie das des bürgerlichen Rechts nur im Endlichen und Einzelnen ist.

Wie in der Wissenschaft ein solches Festwerden und Iso-

liren der einzelnen Principien und ihrer Systeme und ihr Uebergreifen über andere allein durch die Philosophie verhindert wird: indem der Theil seine Grenze nicht erkennt, sondern vielmehr die Tendenz haben muß, sich als ein Ganzes und Absolutes zu konstituiren, die Philosophie aber in der Idee des Ganzen über den Theilen steht, und dadurch sowohl jedes in seiner Grenze hält, als auch durch die Hoheit der Idee selbst es verhütet, daß nicht der Theil in seinem Vertheilen in die endlose Kleinigkeit hinein fortwuchere; ebenso stellt sich in der Realität dieses Einschränken und Ideellsetzen der Potenzen als die Geschichte der sittlichen Totalität dar, in welcher sie in der Zeit, fest in ihrem absoluten Gleichgewicht sowohl zwischen den Entgegengesetzten auf- und nieder schwankt, bald das Staatsrecht durch ein leichtes Uebergewicht des Bürgerlichen an seine Bestimmtheit mahnt, bald durch das Uebergewicht von jenem in dieses Einbrüche und Risse macht, und so jedes System überhaupt theils durch ein kräftigeres Inwohnen für eine Zeit, neu belebt, theils alle in ihrer Trennung an ihre Zeitlichkeit und Abhängigkeit erinnert: — als auch ihre wuchernde Ausdehnung und ihr Selbstorganisiren dadurch zerstört, daß sie sie in einzelnen Momenten mit einem Mal alle konfundirt, sie in sich gezogen darstellt, und aus der Einheit wiedergeboren, mit der Erinnerung an diese Abhängigkeit und mit dem Gefühl ihrer Schwäche, wenn sie für sich seyn wollen, wieder hinausgehen läßt.

Dieser Charakter der Positivität der Rechtswissenschaften betrifft die Form, durch welche sich eine Potenz isolirt und absolut setzt; und von dieser Seite kann so wie Religion und was es sey, auch jede philosophische Wissenschaft verkehrt und verunreinigt werden. Aber wir müssen die Positivität auch von Seiten der Materie betrachten. Denn obzwar, sowohl das, was wir vorhin positiv nannten, und dasjenige, was wir jetzt als Materie betrachten, — Beides im Besonderen ist: so haben

wir doch vorhin die äußere Verbindung der Form der Allgemeinheit mit der Besonderheit und Bestimmtheit betrachtet, jetzt aber betrachten wir das Besondere als solches.

Und in dieser Rücksicht müssen wir uns vor allen Dingen dessen, was seiner Materie nach als positiv gesetzt werden kann, gegen den Formalismus annehmen. Denn dieser zerreißt die Anschauung und ihre Identität des Allgemeinen und Besonderen, stellt die Abstraktionen des Allgemeinen und Besonderen einander gegenüber, und was er aus jener Leerheit ausschließen, aber unter die Abstraktion der Besonderheit subsumiren kann, gilt ihm für Positives; ohne zu bedenken, daß durch diesen Gegensatz das Allgemeine ebenso sehr ein Positives wird, als das Besondere: denn es wird, wie vorhin gezeigt worden, durch die Form der Entgegensetzung, in der es in jener Abstraktion vorhanden ist, positiv. Aber das Reale ist schlechthin eine Identität des Allgemeinen und Besonderen, und deswegen kann jene Abstraktion und das Setzen des Einen von den Entgegengesetzten, welche durch die Abstraktion entstehen, — des Allgemeinen, als eines Ansichseyenden, nicht Statt haben. Ueberhaupt wenn das formelle Denken konsequent ist, so muß es, wenn es das Besondere als Positives begreift, schlechthin gar keinen Inhalt haben. In der reinen Vernunft des formellen Denkens muß durchaus jede Mehrheit und Unterscheidbarkeit wegfallen, und es ist gar nicht abzusehen, wie es auch nur zu der dürftigsten Mehrheit von Rubriken und Kapiteln kommen sollte; so wie diejenigen, welche das Wesen des Organismus als die Abstraktion einer Lebenskraft begreifen, eigentlich die Glieder und das Gehirn und das Herz und alle Eingeweide als etwas Besonderes, Zufälliges und Positives begreifen und weglassen müssen.

Dadurch, daß wie alles Lebendige, so auch das Sittliche schlechthin eine Identität des Allgemeinen und Besonderen ist, ist es eine Individualität und Gestalt; es trägt die Besonderheit, die Nothwendigkeit, das Verhältniß, d. i. die relative Iden-

tität in sich, aber indifferentiirt, assimilirt, und dadurch ist es frei in ihr. Und dieses, was als Besonderheit von der Reflexion angesehen werden kann, ist nicht ein Positives noch Entgegengesetztes gegen das lebendige Individuum, das dadurch mit der Zufälligkeit und Nothwendigkeit zusammenhängt, aber lebendig; diese Seite ist seine unorganische Natur, aber in der Gestalt und Individualität sich an organisirt. So gehört, um das Allgemeinste zu nennen, das bestimmte Klima eines Volks, und seine Zeitperiode in der Bildung des allgemeinen Geschlechts, der Nothwendigkeit an, und es fällt von der weitausgebreiteten Kette derselben nur Ein Glied auf seine Gegenwart; welches, nach der ersteren Seite aus der Geographie, nach der anderen aus der Geschichte zu begreifen ist. Aber in dieses Glied hat sich die sittliche Individualität organisirt, und die Bestimmtheit desselben geht nicht dieselbe, sondern die Nothwendigkeit an; denn die sittliche Lebendigkeit des Volks ist gerade darin, daß es eine Gestalt hat, in welcher die Bestimmtheit ist, aber nicht als ein Positives (nach unserem bisherigen Gebrauch dieses Wortes), sondern absolut mit der Allgemeinheit vereint, und durch sie belebt. Und diese Seite ist auch darum sehr wichtig, damit erkannt wird, wie die Philosophie die Nothwendigkeit ehren lehrt, sowohl darum, daß sie ein Ganzes ist, und nur die beschränkte Einsicht sich an die Einzelnheit hält und diese als eine Zufälligkeit verachtet, — als auch darum, weil sie die Ansicht der Einzelnheit und Zufälligkeit so aufhebt, daß sie von ihr zeigt, wie sie das Leben nicht an sich hindert, sondern daß dieses, indem es sie bestehen läßt, wie sie nach der Nothwendigkeit ist, sie doch zugleich auch dieser entreißt, sie durchdringt, und belebt. So wenig das Element des Wassers, welchem sich ein Theil der Thierwelt, und das Element der Luft, dem sich ein anderer an organisirt, darum daß sie einzelne Elemente sind, jenes für den Fisch, dieses für den Vogel etwas Positives oder Todtes ist: ebenso wenig ist diese Form der Sittlichkeit,

in welcher sie sich in diesem Klima und in dieser Periode einer besonderen und der allgemeinen Kultur organisirt, etwas Positives in derselben. Wie in der Natur des Polypen ebenso die Totalität des Lebens ist, als in der Natur der Nachtigall und des Löwen: so hat der Weltgeist in jeder Gestalt sein dumpferes oder entwickelteres, aber absolutes Selbstgefühl, und in jedem Volke, unter jedem Ganzen von Sitten und Gesetzen sein Wesen, und seiner selbst genossen.

Nach außen ist die Stufe ebenso gerechtfertigt; — welche äußere Seite der Nothwendigkeit als solcher angehört. Denn auch in dieser Abstraktion der Nothwendigkeit ist durch die Idee wieder die Einzelnheit schlechthin aufgehoben; diese Einzelnheit der Stufe des Polypen und der Nachtigall und des Löwen ist Potenz eines Ganzen, und in diesem Zusammenhang ist sie geehrt. Ueber den einzelnen Stufen schwebt die Idee der Totalität, die sich aber aus ihrem ganzen auseinandergeworfenen Bilde wiederstrahlt, und sich darin anschaut und erkennt; und diese Totalität des ausgedehnten Bildes ist die Rechtfertigung des Einzelnen als eines Bestehenden. Es ist darum der formelle Standpunkt, der an eine Individualität die Form der Besonderheit bringt, und die Lebendigkeit, in welcher die Besonderheit real ist, aufhebt; aber der empirische Standpunkt, welcher da, wo die Realität einer bestimmten Stufe gesetzt ist, eine höhere verlangt. Die höhere auch in ihrer entwickelten Realität, und empirisch, ist ebensowohl vorhanden; die höhere Entwickelung des Lebens der Pflanze ist im Polypen, die höhere des Polypen im Insekt u. s. w. Es ist nur empirische Unvernunft, welche im Polypen die empirische Darstellung der höheren Stufe des Insekts erblicken will. Der Polype, der nicht Polype wäre, bleibt nichts als dieses bestimmte, mit mir in einer empirischen Beziehung stehende todte Stück Materie, welches dadurch todt und Materie ist, daß ich es als eine leere Möglichkeit etwas Anderes zu seyn, als welche Leerheit der Tod

ist, setze. Ist es absolut ohne eine empirische Beziehung um die höhere Darstellung zu thun, so ist sie zu finden; denn sie muß der absoluten Nothwendigkeit nach vorhanden seyn.

So kann z. B. die Lehensverfassung wohl als etwas ganz Positives erscheinen. Aber vor's Erste von Seiten der Nothwendigkeit ist sie nicht ein absolutes Einzelnes, sondern schlechthin in der Totalität der Nothwendigkeit; nach innen aber gegen das Leben selbst kommt es, ob sie positiv sey, darauf an, daß das Volk in ihr sich als Individualität wahrhaft organisirt hat, die Gestalt jenes Systems vollkommen ausfüllt, und lebendig durchdringt: — ob das Gesetz dieser Verhältnisse Sitte ist. Wenn also etwa der Genius einer Nation überhaupt tiefer steht, und ein schwächerer ist, (und die Schwäche der Sittlichkeit ist in der Barbarei und in der formellen Kultur am Härtesten), wenn sie von einer anderen sich besiegen lassen, ihre Unabhängigkeit verlieren müssen, also das Unglück und die Schmach des Verlustes der Selbstständigkeit dem Kampfe und dem Tode vorgezogen hat, — wenn sie so roh in die Realität des thierischen Lebens versunken ist, daß sie sich nicht einmal in die formelle Idealität, in die Abstraktion eines Allgemeinen erhebt, und also in der Bestimmung der Verhältnisse für das physische Bedürfniß nicht das Verhältniß von Recht, sondern nur von Persönlichkeit ertragen kann, — oder ebenso, wenn die Realität des Allgemeinen und des Rechts allen Glauben und alle Wahrheit verloren hat, und sie das Bild der Göttlichkeit nicht in sich selbst zu empfinden und zu genießen vermag, sondern dasselbe außer sich setzen, und für dasselbe mit einem dumpfen Gefühl, oder dem ganz schmerzlichen der weiten Entfernung und Erhabenheit vorlieb nehmen muß: so haben Lehensverfassung und Knechtschaft absolute Wahrheit, und dieß Verhältniß ist die einzig mögliche Form der Sittlichkeit, und darum die nothwendige undgerechte und sittliche.

Von dieser Individualität des Ganzen aus und dem be=

stimmten Charakter eines Volks ist denn auch das ganze System, in das sich die absolute Totalität organisirt, zu erkennen; — es ist zu erkennen, wie alle Theile der Verfassung und der Gesetzgebung, alle Bestimmungen der sittlichen Verhältnisse schlechthin durch das Ganze bestimmt sind, und ein Gebäude bilden, in welchem keine Verbindung und keine Zierde für sich a priori vorhanden gewesen, sondern jede durch das Ganze geworden und ihm unterthänig ist. In diesem Sinne hat Montesquieu sein unsterbliches Werk auf die Anschauung der Individualität und des Charakters der Völker gegründet, und wenn er sich nicht zur lebendigsten Idee erhoben hat, doch schlechthin die einzelnen Einrichtungen und Gesetze nicht aus der sogenannten Vernunft deducirt, noch sie aus der Erfahrung abstrahirt und dann zu etwas Allgemeinem erhoben: sondern wie die höheren Verhältnisse der staatsrechtlichen Theile, so auch die niedrigeren Bestimmungen der bürgerlichen Verhältnisse bis auf Testamente, Ehegesetze u. s. w. herab, ganz allein aus dem Charakter des Ganzen und seiner Individualität begriffen; und hiermit den empirischen Theoretikern, welche die Zufälligkeiten ihrer Systeme des Staats und der Gesetze aus der Vernunft zu erkennen und aus dem Menschenverstande selbst, oder auch aus der allgemeinen Erfahrung herausgenommen zu haben vermeinen, auf eine ihnen begreifliche Weise gezeigt, daß die Vernunft, und der Menschenverstand, und die Erfahrung, aus welchen die bestimmten Gesetze herkommen, keine Vernunft und Menschenverstand a priori, auch keine Erfahrung a priori, was eine absolut allgemeine wäre, sind: sondern ganz allein die lebendige Individualität eines Volkes, — eine Individualität, deren höchste Bestimmtheiten wieder aus einer allgemeineren Nothwendigkeit zu begreifen sind.

Wie oben in Beziehung auf die Wissenschaft gezeigt worden ist, daß jede einzelne Potenz fixirt und die Wissenschaft dadurch positiv werden kann: so muß eben dieß von dem sittlichen Individuum oder dem Volke behauptet werden. Denn nach der

Nothwendigkeit muß die Totalität als Bestehen der auseinandergeworfenen Bestimmtheiten an ihm sich darstellen, und das einzelne Glied der Kette, unter dem es in der Gegenwart gesetzt ist, vorübergehen, und ein anderes eintreten. Indem das Individuum auf diese Art wächst, eine Potenz stärker hervor und die andere zurücktritt, so geschieht es, daß die Theile, welche sich in der letzteren organisirt haben, sich als ausgeschieden und als abgestorben finden. Diese Theilung, worin Einiges einem neuen Leben entgegenreift, das Andere aber, das sich auf der Stufe einer Bestimmtheit festgesetzt hat, zurückbleibt, und das Leben sich entfliehen sieht, ist allein möglich dadurch, daß die Bestimmtheit einer Stufe fixirt und formell absolut gemacht worden ist. Die Form des Gesetzes, welche der bestimmten Sitte gegeben worden, und welche die Allgemeinheit oder das negativ Absolute der Identität ist, giebt ihr den Schein eines Ansichseyenden. Und wenn die Masse eines Volkes groß ist, so ist auch der Theil desselben groß, der sich in jener Bestimmtheit organisirt; und das Bewußtseyn, das im Gesetz über sie ist, hat ein großes Gewicht über das Bewußtlose des neu aufstrebenden Lebens. Als Sitte und Gesetz Eins war, war die Bestimmtheit nichts Positives; aber wie mit dem Wachsthum des Individuums das Ganze nicht gleichmäßig fortschreitet, so trennt sich Gesetz und Sitte, die lebendige Einheit, welche die Glieder verbindet, erschwacht, und es ist in der Gegenwart des Ganzen kein absoluter Zusammenhang und Nothwendigkeit mehr. Hier kann also das Individuum nicht aus sich selbst erkannt werden, denn seine Bestimmtheit ist ohne das Leben, welches sie erklärt und begreiflich macht; und indem die neue Sitte ebenso anfängt, sich in Gesetzen aufzufassen, so muß schlechthin ein innerer Widerspruch der Gesetze unter sich hervorkommen. Wie im Vorigen Geschichte nur eine Seite der Ansicht, und was nothwendig, zugleich frei ist: so ist hingegen hier die Nothwendigkeit mit der Freiheit nicht mehr Eins, und fällt insofern ganz der reinen

Geschichte anheim. Was in der Gegenwart keinen wahrhaften lebendigen Grund hat, dessen Grund ist in einer Vergangenheit; d. h. es ist eine Zeit aufzusuchen, in welcher die im Gesetz fixirte aber erstorbene Bestimmtheit lebendige Sitte und in Uebereinstimmung mit der übrigen Gesetzgebung war. Weiter aber als gerade für diesen Zweck der Erkenntniß reicht die Wirkung der rein geschichtlichen Erklärung der Gesetze und Einrichtungen nicht; sie wird ihre Bestimmung und Wahrheit überschreiten, wenn durch sie das Gesetz, das nur in einem vergangenen Leben Wahrheit hatte, für die Gegenwart gerechtfertigt werden soll. Im Gegentheil erweist diese geschichtliche Erkenntniß des Gesetzes, welche in verlorenen Sitten und einem erstorbenen Leben seinen Grund allein aufzuzeigen weiß, gerade, daß ihm jetzt in der lebendigen Gegenwart der Verstand und die Bedeutung fehlt; wenn es schon noch durch die Form des Gesetzes, und dadurch, daß noch Theile des Ganzen in seinem Interesse sind und ihr Daseyn an dasselbe knüpfen, Macht und Gewalt hat.

Es ist aber für die richtige Unterscheidung dessen, was todt ist und keine Wahrheit hat, und dessen, was noch lebendig ist, an einen Unterschied zu erinnern, welcher der formalen Ansicht entgehen kann, und der verhindern muß, daß, was an sich negativ ist, für lebendiges Gesetz und also die Herrschaft der an sich negativen Gesetze für Belebtseyn der Organisation genommen werde. Denn Gesetze, welche der Oberherrschaft des Ganzen einzelne Bestimmtheiten und Theile entziehen, die Gewalt desselben von ihnen ausschließen, und die Ausnahmen des Einzelnen vom Allgemeinen konstituiren, sind an sich etwas Negatives, und Zeichen des beginnenden Todes, der für das Leben immer drohender wird, je mehr des Negativen und der Ausnahmen werden, und diese Gesetze, welche auf diese Auflösung gehen, den wahren, welche die Einheit des Ganzen konstituiren, zu mächtig werden. Zum Positiven und Erstorbenen muß also

nicht nur dasjenige gerechnet werden, was ganz einer Vergangenheit angehört, und keine lebendige Gegenwart mehr und allein eine unverständige, und, weil es ohne innere Bedeutung ist, schaamlose Macht hat; sondern auch dasjenige ist ohne wahrhaft positive Wahrheit, was das Negative, die Auflösung und Abtrennung von der sittlichen Totalität festsetzt. Jenes ist die Geschichte eines vergangenen Lebens, dieses aber die bestimmte Vorstellung des gegenwärtigen Todes.

So können in einem aufgelösten Volk, wie z. B. im deutschen allerdings, die Gesetze Wahrheit zu haben scheinen, wenn man nicht unterscheidet, ob sie Gesetze des Negativen und der Trennung, oder Gesetze des wahrhaft Positiven und der Einheit sind. Unmittelbar damit, daß die ein Ganzes organisirenden Gesetze allein für eine Vergangenheit Bedeutung haben, und sich auf eine Gestalt und Individualität beziehen, die längst als eine erstorbene Hülle abgestreift ist: daß sie nur noch für Theile Interesse haben, und dadurch nicht eine lebendige Beziehung gegen das Ganze, sondern eine ihm fremde Gewalt und Herrschaft setzen: und daß dasjenige, worin ein lebendiges Band und innere Einheit sich darstellt, als Mittel für seinen Zweck nicht die allermindeste Angemessenheit mehr, also dieses Mittel weder Verstand, noch Wahrheit hat, (denn die Wahrheit des Mittels ist darin, daß es dem Zweck adäquat ist), durch welche innerste Unwahrheit des Ganzen dann auch erfolgt, daß in der Wissenschaft der Philosophie überhaupt, in der Sittlichkeit, ebenso der Religion wenig Wahres mehr seyn kann; — unmittelbar damit bestimmt und befestigt sich die Auflösung und setzt sich in einem System des Negativen, giebt sich somit den formellen Schein wie von Erkenntniß, so von Gesetzen, deren inneres Wesen das Nichts ist. Wenn die Erkenntniß und Wissenschaft eines solchen Volks sich ausdrückt, daß die Vernunft nichts erkenne und wisse, und nur in der leeren Freiheit, als einer Flucht, im Nichts und in dessen Schein sey: so ist der Inhalt und das

Wesen der negativen Gesetzgebung, daß kein Gesetz, keine Einheit, kein Ganzes sey. Jene erste Unwahrheit ist also diejenige, welche bewußtlos und unbefangen es ist; diese zweite aber, welche sich die Form anmaßt, und damit sich befestigt.

Es ist also nicht die Philosophie, welche das Besondere, darum, weil es ein Besonderes ist, für ein Positives nimmt; sondern nur insofern es außer dem absoluten Zusammenhange des Ganzen als ein eigener Theil Selbstständigkeit errungen hat. Die absolute Totalität hemmt sich als Nothwendigkeit in jeder ihrer Potenz, bringt sich auf ihr als Totalität hervor, wiederholt daselbst sowohl die vorhergehenden Potenzen, als sie die nachfolgenden anticipirt; aber eine derselben ist die größte Macht, in deren Farbe und Bestimmtheit die Totalität erscheint, ohne jedoch für das Leben etwas Beschränkendes zu seyn, so wenig es das Wasser für den Fisch, die Luft für den Vogel ist. Es ist zugleich nothwendig, daß die Individualität fortschreite, sich metamorphosire, und das der herrschenden Potenz Angehörige erschwache und ersterbe, damit alle Stufen der Nothwendigkeit an ihr als solche erscheinen; das Unglück aber der Periode des Uebergangs, daß dieses Erstarken der neuen Bildung sich nicht von dem Vergangenen absolut gereinigt hat, ist es, worin das Positive ist. Und die Natur, ob sie zwar innerhalb einer bestimmten Gestalt mit gleichmäßiger, jedoch nicht mechanisch gleichförmiger, sondern mit gleichförmig beschleunigter Bewegung fortgeht, genießt jedoch auch einer neuen Gestalt, welche sie errungen hat; wie sie in dieselbe springt, so verweilt sie sich in ihr. Wie die Bombe zu ihrer Kulmination einen Ruck thut, und dann in ihr einen Moment ruht, oder wie das erhitzte Metall nicht wie Wachs erweicht, sondern auf einmal in den Fluß springt, und auf ihm verweilt, (denn die Erscheinung ist der Uebergang ins absolut Entgegengesetzte, also unendlich, und dieses Heraustreten des Entgegengesetzten aus der Unendlichkeit oder seinem Nichts ist ein Sprung, und das Da=

seyn der Gestalt in ihrer neugeborenen Kraft ist zuerst für sich selbst, ehe sie sich ihres Verhältnisses zu einem Fremden bewußt wird): so hat auch die wachsende Individualität sowohl die Freudigkeit jenes Sprungs als eine Dauer des Genusses ihrer neuen Form, bis sie sich allmählig dem Negativen öffnet, und auch in ihrem Untergange auf einmal und brechend ist.

Wenn nun die Philosophie der Sittlichkeit diese Nothwendigkeit begreifen und den Zusammenhang ihres Inhalts, so wie die Bestimmtheit desselben als absolut verbunden mit dem Geiste und als seinen lebendigen Leib erkennen lehrt, und sich dem Formalismus, der, was er unter den Begriff der Besonderheit subsumiren kann, für zufällig und für todt ansieht, entgegensetzt: so erkennt die Philosophie der Sittlichkeit zugleich, daß diese Lebendigkeit der Individualität überhaupt, welches auch ihre Gestalt sey, eine formale Lebendigkeit ist. Denn die Beschränktheit dessen, was der Nothwendigkeit angehört, obgleich absolut in die Indifferenz aufgenommen, ist nur ein Theil der Nothwendigkeit, nicht die absolute totale Nothwendigkeit selbst, also immer eine Nichtübereinstimmung des absoluten Geistes und seiner Gestalt. Für diese absolute Gestalt aber kann sie nicht zur Gestaltlosigkeit des Kosmopolitismus fliehen, noch zu der Leerheit der Rechte der Menschheit, und der gleichen Leerheit eines Völkerstaats und der Weltrepublik, (als weiche Abstraktionen und Formalitäten das gerade Gegentheil der sittlichen Lebendigkeit enthalten, und ihrem Wesen nach gegen Individualität protestantisch und revolutionair sind); sondern sie muß für die hohe Idee der absoluten Sittlichkeit auch die schönste Gestalt erkennen. Und da die absolute Idee an sich selbst absolute Anschauung ist, so ist mit ihrer Konstruktion unmittelbar auch die reinste und freiste Individualität bestimmt, in welcher der Geist sich selbst vollkommen objektiv in seiner Gestalt anschaut, und ganz, ohne Rückkehr zu sich aus der Anschauung, sondern unmittelbar die Anschauung selbst als sich selbst erkennt, und eben dadurch absolu-

ter Geist, und vollkommene Sittlichkeit ist; — welche zugleich nach der oben vorgestellten Weise ihre Verwickelung mit dem Negativen (denn was wir bisher positiv genannt haben, ist, wie aus der Sache selbst hervorgegangen, an sich betrachtet das Negative) abwehrt, es sich als objektiv und Schicksal gegenüberstellt, und dadurch, daß sie ihm eine Gewalt und ein Reich durch das Opfer eines Theils ihrer selbst mit Bewußtseyn einräumt, ihr eigenes Leben davon gereinigt erhält.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Zur Nachricht.

Diesem ersten Bande von Hegel's Werken schließt sich an:

Einleitung in Hegel's philosophische Abhandlungen. Von D. Karl Ludwig Michelet. Preis: ⅙ Thlr.